محصل اللفظ من غير ان يفيد فائدة معنوية وعندي انه ليس الامر كذلك بل هو اسم
يفيد فائدة معقولة وبيانه ان المدرك للشيء قسمان احدهما الذي يدرك شيئاً
لكنه لا يمكنه ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء وهذا حال جميع الحيوانات
العجم فانها قد تدرك امورا كثيرة مما يلائمها ويناوئها ولكنه لا يمكنها ان تعرف
غيرها احوال تلك المدركات والقسم الثاني الذي يدرك شيئاً ثم يمكنه ان
يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء وهذا هو الانسان فانه اذا ادرك شيئاً امكنه
ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء وامكنه ايضا ان يعرف غيره احوال ذلك المدرك
ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة منها النطق والعبارة ومنها الاشارة
ومنها الكتابة الا ان اكملها هو النطق فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان
قادراً على ان يفهم غيره ما في قلبه من الاحوال المختلفة والادراكات المتباينة
فظهر بهذا ان وصف النفس الانسانية بانها ناطقة ليس بمحض اللفظ بل تحت اسم يفيد
هذه الفائدة واعلم ان الحكماء قالوا في حد الانسان انه الحيوان الناطق طعن بعضهم
فيه وقال ان هذا الحد باطل طرداً وعكساً اما الطرد فلان الببغاء ناطق وليس
بانسان واما العكس فلان الابكم انسان وليس بناطق واعلم ان من وقف
على ما ذكرناه في تفسير الناطق علم ان هذا السؤال باطل وذلك لانا بينا ان مرادنا
من الناطق كونه قادراً على اعلام غيره ما في قلبه من الاحوال والعلوم والببغاء
لا تقدر على ذلك والابكم يقدر على ذلك بسائر الطرق فزال هذا السؤال
قال الشيخ ولها خواص منها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب
الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال فاما الذي لها من باب الفعل في البدن
والانفعال ففعل ليس يصدر من تجرد ذاتها واما الادراك الخاص ففعل يصدر عن

محمد

مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن قال المفسر ١٢ ان خواص النفس منها
ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال
وعندي ان هذا التقسيم مختل وذلك لان الادراك اما ان يكون تصورا واما
ان يكون تصديقا اما التصور فانه من باب الانفعال فانه عبارة عن حصول
صور في النفس من غير ان تعترن به حكم البتة فلا يكون للنفس معها نسبة الا القبول
وهذا هو الانفعال واما التصديق فهو من باب الفعل لانه عبارة عن الحكم بثبوت
شي لشي وهذا الحكم فعل فثبت ان الادراك لا بد وان يكون اما فعلا واما
انفعالا واذا كان كذلك كان جعل الادراك قسيما للفعل والانفعال خطاء
بحث ان يحب فنقول المراد بالفعل والانفعال اللذين جعلهما في مقابلة الادراك
الفعل والانفعال اللذان لا يكونان من جنس الادراك قال الشيخ فاما الافعال
التي [illegible] عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية فالتعقل والروية في الامور
الجزئية فيما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي ان يفعل بحسب الاختيار قال المفسر ذكر ان
الافعال التي تصدر عن النفس الناطقة بمشاركة البدن والقوى البدنية امران
احدهما التعقل والثاني الروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي
ان يفعل بحسب الاختيار ولقائل ان يقول ان اردت بهذا التعقل ادراك الكليات
او ادراك الجزئيات فان اردت به ادراك الكليات فهذا القسم قد جعلته
فعلا تصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن وان اردت به ادراك الجزئيات
فقد زعمت فيما سبق ان ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية فكيف اسندته
الان الى جوهر النفس الناطقة واما الثاني وهو الروية في الامور الجزئية فهذا
ايضا من الكلام العجيب وذلك لانه يقال بل نقول ان النفس تدرك الجزئيات اولا ثم تقول

بذلك فان قلت انه محسد لم يبطل ما ذكره فى الفصل المتقدم من ان ادراك الحرمات لا يحصل الا للقوى الجسمانية وان لم تقل انه محسد يمنع كون النفس مترويه فيهم لان التروى عباره عن التصرف فى الامور بالتركيب ماره وبالتحليل اخرى فاذا لم يكن تلك الحرمات مدركه للنفس كيف تقدر النفس على التروى فيها وحقا اقول ان اقدام هذا الرجل الكبير على مثل هذه الكلمات المتناقضة عجيب جداً

قال الشيخ ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات العمليه والتصرف فيها كالصناعه والفلاحه قال المفسر بهذه الصناعات اما ان يستنبط كليه مثل ان يستنبط ان الفلاحه كيف يكون وقد يستنبط جزئيه مثل ان يستنبط ان فلاحه هذا الارض كيف يكون اما الوجه الاول فهو من خواص النفس ولا تعلق للبدن به البته واما الوجه الثانى فهو من خواص القوى البدنيه ولا تعلق للنفس به فلم يبق ههنا شى يمكن ان يضاف الى النفس والبدن معا قال الشيخ واما الانفعالات فاحوال تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقه كالاستعداد للضحك والبكا والخجل والحيا والرحمه والالم والانفه وغير ذلك قال المفسر اعلم ان الانسان اما ان يعتبر حال ما لا يدخل فى الوجود او اعتبر حال ما دخل فى الوجود اما القسم الاول وهو ان يعتبر حال ما لم يدخل فى الوجود فاما ان يعتقد فيه كونه ضارا او نافعاً او لا يعتقد فيه لا كونه ضاراً ولا كونه نافعاً اما القسم الاول وهو ان يعتقد كونه ضارا فاذا اعتقد ان الضار سوجه اليه فان اعتقد كونه قادراً على دفعه حصل فى قلبه ميل جازم الى الدفع وذلك هو الغضب وعند حصول هذا التصور والميل الى الدفع يسخن البدن ويغليان دم القلب وان اعتقد كونه عاجزا عن دفعه حصل فى قلبه الخوف وانحصر الروح الطبيعى فى الداخل فيتغير لون الوجه الى الكموده والرصاص

بيان الغضب

يحصل

واما ان كان بحيث تارة يجوز كونه قادرا على الدفع وتارة يعتقد كونه عاجزا
عن الدفع فهاهنا كما اختلط في جوهر النفس هذان الاعتقادان فانه يختلط في ظاهر
البدن اثار الغضب والخوف واما القسم الثاني وهو ان يعتقد في ذلك الامر المستقبل
انه يتعذر حصوله لكونه نافعا فان لم يعتقد كونه متوجها اليه فانه يحصل في قلبه ميل
جازم بانه لابد من تحصيله وذلك هو الشهوة وان اعتقد كونه متوجها اليه حصل في
قلبه فرح وسرور وانبسط الروح القلبي الى الخارج وكلما كان الفرح اقوى كان
ذلك الانبساط اكمل وحينئذ يسخن البدن ويسخن لون الوجه ويظهر اثار صلاح الحال
على الوجه هذا كله هو الكلام في اعتبار حال ما لم يدخل في الوجود واما القسم الثالث
وهو اعتبار حال ما دخل في الوجود وذلك الشي اما ان يعتقد فيه كونه حسنا او يعتقد
فيه كونه قبيحا او لا هذا ولا ذاك فان اعتقد فيه كونه حسنا تبعه الفرح بسبب ما وقع
من [illegible] اثاره النافعة وان اعتقد فيه كونه قبيحا تبعه الحزن وانحصار دم القلب
وان اعتقد فيه كونه قبيحا تارة واخرى غير قبيح فعند ما يعتقد قبحه ينحصر دم
القلب الى باطن القلب وعند ما يعتقد انه غير قبيح فانه يخرج دم القلب الى ظاهر
البدن فانه اذا اختلط هذان الاعتقادان في النفس توالت الانبساطات
والانقباضات على بشرة الوجه وذلك هو الخجالة فهذا هو الاشارة الى ضبط
هذه الاحوال واعلم ان الفرح قد يتبعه الضحك لما ان الحرارة توجب تمدد
العضلات والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء بسبب ان الروح اذا انحصر في داخل
القلب استولى البرد على ظاهر البدن والبرد يوجب التقبض والتكثف فاذا
استولى هذا التقبض على جرم الدماغ انعصر منه شي من الرطوبات وسال الى
العينين وذلك هو البكاء فهذا هو الحكم الاكثري في هذا الباب اذا عرفت هذا

فيه ان انه لم يحصل اعتقاد انه خير او شر او نافع او ضار لم يحصل الرغبة والنفرة وما لم يحصل هذان الامران لم يحصل هذه الاعراض النفسانية على الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجالة بل حصول هذه الاعراض في جوهر النفس توجب حصول التغيرات المزاجية المركوزة في جوهر البدن قال الشيخ واما الذي يخصها وهو الادراك فهو التصور للمعاني الكلية وبنا حاجة الى ان نصور ذلك بنفسه بهذا الادراك قال المفسر لا شك ان كل ادراك فهو اما تصور واما تصديق فلا ادري لم اقتصر على ذكر التصور ولم يذكر التصديق البتة قال الشيخ فنقول ان كل واحد من اشخاص الناس مثلا هو انسان لكن له احوال واوصاف ليست داخلة في انه انسان ولا يعري هو منها في الوجود مثل حده في قده ولونه وشكله والملموس منه وسائر ذلك فان ذلك كلها وان كانت انسانية فليست بشرط في انه انسان والا لتساوي فيها كلها اشخاص الناس كلهم ومع ذلك فانا نعقل ان هناك شيئا هو الانسان قال المفسر المراد ان اشخاص الناس مشتركة في معنى الانسانية ومختلفة في مقاديرها واشكالها فنعني الانسانية فيها امر مغاير لهذه الصفات قال الشيخ وبيننا قال من قال ان الانسان هو هذه الجملة المحسوسة بعينهم فانك لا تجد جملتين بحال واحده قال المفسر قال بعضهم الانسان هو هذه الجملة المحسوسة واعلم ان هذا المذهب باطل واحتج الشيخ على بطلانه بان جميع الجمل المحسوسة في الخارج مختلفة في المقادير والاشكال والانسان من حيث هو انسان امر واحد في الكل واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف وذلك لانه ان وقع النزاع في ان الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة ام لا فلا نزاع في ان الاجسام النباتية والمعدنية ليست كذلك هذه الاجسام المحسوسة ثم انك لا تجد جسمين

وقدره

وسائر صفاتها فانه المشاركة غيرها به المباينة صح

من النبات

من النبات الا و هما مختلفان فی القدر و الشکل و الهیئه و کذا القول فی المعدنیات
و مع ذلک فلم یلزم اثبات نفس مفارقه لهما فکذا ههنا و کذا القول فی
الاعراض فان کل سوادین عرضان فهما مشترکان فی معنی السوادیه و غیر مشترکین
فی کون هذا هذا او ذاک ذاک ثم لم یلزم اثبات نفس مفارقه للاعراض
فکذا ههنا بل الواجب ان یقال الدلیل علی ان الانسان لیس هذه الجمله
المحسوسه وجوه الاول انا قد نعقل معنی الانسان حال کوننا غافلین عن هذا
البدن بمجموعه و باجزائه فالمشعور به مغایر للمغفول عنه فالانسان مغایر لهذا
البدن بمجموعه و باجزائه الثانی ان اجزاء هذا البدن متبدله فیکون هذا البدن
متبدلا و اما زید من حیث هو ذلک الشیء المشار الیه بقوله انا فانه غیر متبدل و
المتبدل مغایر لغیر المتبدل فالبدن المحسوس مغایر للمشار الیه بقوله انا الثالث
ان المحسوس من هذا البدن السطح و اللون و العلم الضروری حاصل بان المشار الیه
لکل واحد بقوله انا لیس ذلک بدلیل ان السطح الظاهر من الجلد قد ینقص و ینفسد
و ینفصل عن البدن مع ان المشار الیه بقوله انا باق فثبت بهذه الدلائل فساد
قول من یقول الانسان هو هذه الجمله المحسوسه قال الشارح و هذه الاحوال العرضیه
تلزم الطبیعه من جهه قبول مادتها و صورتها فان کل واحد من اشخاص الناس یتفق له
ماده علی مزاج و استعداد خاص و کذلک یتفق له وقت و زمان و اسباب
اخری تعاون علی الحاق هذه الاحوال به الحاقا مخصوصا قال المفسر لما بین
ان معنی الانسانیه مغایره للطول المخصوص و الشکل المخصوص و اللون المخصوص
ذکر ما هو السبب لحصول هذه الاحوال المختلفه مع الانسانیه و ذلک السبب هو
الماده و لقائل ان یقول تعلیل هذه الاعراض المختلفه بالماده باطل و قد مر علیه

وجوه الاول ان ماهية النفس الانسانية ليس الا الجسم ولا شك ان طبيعة الجسمية معنى
واحد ... لكان لزم ان تتساوى الابدان في جميع هذه الصفات وذلك محال والثاني
وهو ان الاختلاف في هذه الصفات لو كان لاجل المادة فالاختلاف في
المواد ان كان لاجل الاختلاف في الصفات لزم الدور وانه محال وان كان
لاختلاف مواد تلك المواد لزم التسلسل وهو محال الثالث انه لو كان حصول
هذه الصفات لاجل المادة لدامت هذه الصفات بدوام المادة التي هي الجسمية و
ذلك محال الرابع ان المادة قابلة والقابل لا يكون مؤثرا عندهم فيمتنع ان
يكون حصول هذه الاحوال المختلفة لاجل المادة بل السبب في حصول هذه الاحوال
المختلفة ان كل صفة حصلت في مادة فقد كانت المادة قبل تلك الصفة
موصوفة بصفة اخرى وتلك الصفة السابقة اعدت المادة لقبول الصفة
اللاحقة قال الشيخ ثم الحس اذا ادرك للانسان فانه يأخذ صورة
للانسان من حيث هي مخالطة لهذه الاعراض والاحوال الجسمانية فلا سبيل لها
الى ان ترتسم فيها مجردة ماهية الانسانية حتى يكون ما يتشكل فيها بعينه تلك الآ
وهذا ظاهر لمن دقق تأمل والحس كأنه نزع تلك الصورة عن المادة واخذ ما في نفسه
لكن نزع اذا غابت المادة غاب ونزع مع العلائق العرضية المادية فاذن لا يخلص
للحس الا تجريد الصورة واما الخيال فانه قد يجرد الصورة تجريدا اكثر من ذلك و
ذلك لانه يستحفظ الصورة وان غابت المادة لكن ما يتميز اي الخيال عن الصورة
المأخوذة عن الانسان مثلا لكون مجردا عن العلائق المادية فان الخيال لم يحصل
صورة الا على نحو ما من شأن الحس ان يؤدي اليه اما الوهم فانه وان استندت
معنى غير محسوس فلا يجرده الا متعلقا بصورة خيالية فاذن لا سبيل لشيء من هذه

فلو كان الموجب لهذه الصفات هو الجسم ثم ان الجسمية واحدة هـ

ينتزع بدل

القوى

مجرده

القوى ان تصور ماهية شي مجرد عن علائق المادة وزوايدها الا النفس الانسانية
فانها هي التي تتصور كل شي بحده كما هو منقوص عنه العلائق المادية وهو المعنى الذي
من شانه ان يوضع على كثيرين كالانسان من حيث هو انسان فعند فاذا
تصور هذه المعاني تعدى التصور الى التصديق بان يولف بينهما على سبيل
القول الجازم قال المفسر قد عرف ان الشخص المعين من الناس انما صار ذلك
الشخص لان الانسانية انضافت اليها اعراض كثيرة وصار مجموعها ذلك
الشخص اذا عرفت هذا فنقول الادراك اما ان يكون ادراكا للكلي او للجزئي
فان كان ادراكا للجزئي فاما ان يكون ادراكا يتوقف على حصول المدرك
في الخارج او لا يتوقف والاول هو الاحساس فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص
من حيث انه هذا بشرط ان يكون ذلك الشخص حاضرا والثاني هو التخيل فانه
يمكننا ان نتخيل صورة زيد بعينه وان لم يكن زيد حاضرا واما ادراك الكلي فهو
ان يعقل الانسان من حيث انه انسان مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته
الزايدة عليه وهذا الادراك هو التجريد التام ولقائل ان يقول هذه الصورة
العقلية التي زعمتم انها مجردة صورة جزئية شخصية حالة في نفس زيد جزئية وتكون
مقرونة بساير الصفات القايمة بتلك النفس فكيف زعمتم انها صورة كلية مجردة بل

في التعقل

نقول القول بثبات الصورة المجردة محال لان ذلك المجرد اما ان يكون موجودا
او معدوما فان كان موجودا فاما ان يكون في الخارج او في الذهن والاول
باطل لان كل ما كان موجودا في الخارج فهو شخص معين فلا يكون مجردا والثاني
باطل لان كل ما حصل في ذهن معين فهو صورة شخصية حالة في نفس معينة فلا
يكون مجردا واما ان كان معدوما فالمعدوم نفي محض وعدم صرف يستحيل وصفه

وبه مجردًا او بكونه مشتركًا فيه لانا نقول المراد من قولنا ان الصورة الذهنية كلية لانا
لو حذفنا تشخصيتها وكونها في الذهن فان تلك الماهية من حيث هي هي تكون
منطبقة على ماهية جميع الاشخاص الخارجية لانا نقول اذا صححتم بهذا القدر فلم
تقولوا ان الشخص المعين الموجود في الاعيان امر كلي بمعنى انا لو حذفنا تشخصيتها
وكونها في الاعيان لكان تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الاشخاص الذهنية
والخارجية قال الشيخ الشيء في الانسان الذي يصدر عنه هذه الافعال يسمى نفسًا
ناطقة وله قوتان احداهما معدة نحو العمل ووجهها الى البدن وبها يميز بين ما
ان يفعل وبين ما لا ينبغي ان يفعل وما يحسن ويقبح في الامور الجزئية ويقال له العقل العملي
ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات قال المفسر المراد ان النفس الناطقة
لها قوتان احديهما عملية وهي التي باعتبارها يتمكن من تدبير البدن قال فهذه
القوة يميز الانسان بين ما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي ان يفعل وما يحسن ويقبح من الامور
الجزئية وهذا الكلام قد ذكره فيما تقدم فهو مكرر عليه وقد ذكرنا عليه ان هذا التميز
بين ما ينبغي وبين ما لا ينبغي وبين ما يحسن ويقبح اما ان يكون على وجه كلي او على
وجه جزئي فان كان الاول فهذا داخل في الادراكات الكلية وهي القوة النظرية
وان كان على وجه جزئي لزم كون النفس مدركة للجزئيات وذلك عنده باطل و
الحق ان يقول هذه الادراكات كلها كلية الا ان بعضها يكون ادراكًا لما
وجوده باختيارنا وفعلنا وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة العملية وبعضها يكون
ادراكًا لما وجوده لا يكون باختيارنا وفعلنا وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة
النظرية قال الشيخ والثانية معدة نحو النظر والفعل الخاص بالنفس ووجهها الى
فوق وبها ينال الفيض الالهي وهذه القوة قد يكون بعد بالقوة لم يفعل شيئًا ولم يتصور ..

وهي القوة النظرية

بل هي مستعدة لان تعقل المعقولات وهي تسمى العقل بالقوة والعقل الهيولاني وقد تكون
قوة اخرى اخرج منها الى الفعل وذلك بان تحصل للنفس المعقولات الاولى على نحو الحصول
الذي نذكره وهذا يسمى العقل بالملكة ودرجة ثالثة ونفس تلك المعقولات تسمى عقلا
مستفادا اقال المفسر هذا هو الكلام في تفصيل احوال القوة النظرية التي للنفس الناطقة
واعلم انها قابلة للعلوم والمعارف ثم هذا على اربع مراتب فالمرتبة الاولى ان
تكون النفس خالية عن جميع المعارف البديهية والكسبية والنفس متى كانت في
هذه الدرجة فانها تسمى عقلا هيولانيا والمرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم البديهية و العلوم
المستفادة من الحواس والتجارب والنفس متى كانت في هذه الدرجة تسمى عقلا
بالملكة وذلك لان حصول هذه العلوم البديهية تفيد النفس قدرة على ان تتوصل
بها الى اكتساب العلوم النظرية والمرتبة الثالثة ان تكتسب هذه العلوم الفكرية
الا انها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء الانسان ان يستحضرها
قدر على ذلك والنفس متى كانت في هذه الدرجة فانها تسمى عقلا بالفعل والشيخ
اهمل [illegible] هذه المرتبة في هذا الكتاب والمرتبة الرابعة ان تكون العلوم والمعارف
حاضرة حاصلة بالفعل والانسان يشاهدها وينظر اليها بعين عقله والنفس متى
كانت في هذه المرتبة فانها تسمى عقلا مستفادا اقال الشيخ ولان كل ما يخرج من
القوة الى الفعل فانما يخرج بشيء يفيده تلك الصورة فاذن العقل بالقوة انما يصير
عقلا بالفعل بسبب يفيد المعقولات ويتصل به اثره وهذا الشيء هو الذي يعقل العقل
فينا وليس شيء من الاجسام بهذه الصفة فاذن هذا الشيء عقل بالفعل وفعال فينا
ويسمى عقلا فعالا اقال المفسر المقصود من هذا الفصل اثبات العقل الفعال
والدليل على وجوده ان هذه النفوس الناطقة كانت في اول الامر خالية عن المعارف

بل هي استعداد ما للنفس نحو التعقل

والعلوم فاذا حصل فيها هذه المعارف والعلوم بعد ان لم تكن حاصلة فلا بد
حصولها من سبب هذه المقدمة حقة لان حدوث الشي بعد ان لم يكن لا
بد له من سبب فاما ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فهذا انما
يظهر اذا ابطل ان ذلك السبب اما ان يكون جسما او حالا فيه او لا جسما ولا حالا
في الجسم والقسمان الاولان باطلان فبقي الثالث ثم نقول ذلك الموجود المجرد الذي
لاجله تصير هذه النفوس عالمة بعد ان كانت جاهلة لا يجوز ان يكون هو الله تعالى
بل يجب ان يكون غيره وذلك الغير انما يمكن ان يوثر في تصيير النفوس عالمة
بعد ان كانت جاهلة لو كان هو في نفسه عالما بحقايق الاشيا علما لازما لذاته
باقيا ببقاء وجوده ثم نقول ذلك الغير يجب ان يكون شيئا واحدا لا غير فعند اثبات
جميع هذه المقدمات يظهر اثبات ان ذلك الشي يكون عقلا بالفعل في ذاته
وثبت انه الذي يصير نفوسنا عالمة بالفعل فكان ذلك الشي عقلا فعالا
ويكون هذا العقل الفعال واحدا والشيخ لم يثبت شيئا من هذه المقدمات
ولم يقرر واحدة منها بشبهة فضلا عن الحجة فكيف يمكنه اثبات هذا الشي الذي
سماه بالعقل الفعال ومن الناس من قال لا يجوز ان يكون الموثر في حصول هذه
المعارف والعلوم هو الجسم لان الجسم ادون حالا من النفس والادون لا يكون
سببا لحصول صفة الكمال بما هو اشرف منه فثبت ان الموثر في حصول هذه المعارف
ليس هو الجسم ولا يجوز ان يكون شيئا حالا في الجسم لان الحال في الجسم اخس حالا
من الجسم فلما لم يصلح الجسم لهذه الافادة فبان لا يصلح العرض الحال في الجسم لهذه
الافادة كان ذلك اولى فثبت ان مفيد هذه المعارف والعلوم موجود
ليس بجسم ولا جسماني ثم نقول ذلك الشي اما ان يكون الاله او غيره والاول باطل

لانه

لانه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فثبت ان ذلك الشي موجود
غير الله ثم نقول ذلك الشي يجب ان يكون متصورًا للاشيا ومتصفا بها ادراكا
حاضرا بالفعل لان كل كمال يحصل من شي لشي فحصول ذلك الكمال لذلك
المفيد اولى من حصوله لذلك المستفيد فذلك الموجود الذي هو العلة لحصول
هذه المعارف والعلوم في نفوسنا يجب ان يكون هو اولى بان يكون موصوفا
بهذا الكمال ثم نقول لا يجوز ان يكون مبدا حدوث هذه العلوم والمعارف
لبعض النفوس شيا والمبدا الحصولها لطائفة اخرى من النفوس شيا اخر وذلك
لان الجوهر الواحد كاف في ذلك فلا حاجة الى هذا التكثير فهذا اما يمكن ان
[illegible] وتقرير هذه المقدمات واعلم ان هذه الكلمات بعد ضم هذه الزيادات
اليها في غاية الضعف اما الكلام على الخمسة والثرف فقد عرفت انه ليس
في غاية القوه واما قوله ولا يجوز ان يكون الموثر في حصول هذه المعارف
هو الله تعالى لانه واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فنقول والعقل
الفعال [illegible] جود واحد في ذاته فكيف يصدر عنه هذه المعارف التي لا نهاية
لها فان قالوا الصادر عنه انما هو الوجود والوجود شي واحد في نفسه وانما
يتعدد بحسب تعدد هذه الماهيات فنقول هذا ابنا على ان تاثير العلة الفاعلة
في وجود المعلول لا في ماهيته وقد ابطلنا ذلك في ساير الكتب ثم ان سلمنا
ذلك لكنا نقول فاذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يقال الصادر عن المبدا الاول
سبحانه هو الوجود فقط واما تعدد الوجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات
والقوابل ثم ان سلمنا ان مبدا هذه المعارف موجود مجرد غير الله تعالى
فلم قلتم ان ذلك الموجود يجب ان يكون مدركا للحقائق وعالما بها قوله

علة الكمال اولى بذلك الكمال قلنا هذا الكلام خطابي وذلك لانه ليس كل
ما كان علة لشيء فانه يكون موصوفا بذلك المعلول الا ترى ان الحركة علة
للسخونة ثم انها غير موصوفة بالسخونة والشمس مسخنة مع انها غير متسخنة في نفسها
وايضا فالعقل الفعال مبدأ عندهم لحدوث جميع الالوان والاشكال و
الاعراض القائمة بالاجسام ومبدأ ايضا لحدوث الصور الجسمية والصور النوعية
في المواد ثم ان هذا العقل غير موصوف بشيء من ذلك البتة فلم لا يجوز ايضا
ان يكون مبدأ لحصول هذه المعارف والعلوم وان لم يكن موصوفا
بشيء منها ثم ان سلمنا ان الامر على ما قالوه لكن لم لا يجوز ان يكون العقل
الفعال لكل نفس جوهرا اخر على حدة او يكون العقل الفعال لطائفة من
النفوس جوهرا والعقل الفعال لطائفة اخرى من النفوس جوهرا اخر على ما كان
يقوله اصحاب الطلسمات ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام وزعموا ان
النفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة بكمال ذلك الجوهر يكون بينها
نوع مشاكلة ومجانسة في الاخلاق والعادات والمعارف والعلوم ويكون
تلك النفوس كالاخوة ويكون ذلك الجوهر المفارق كالاب لها وهو الذي
يهديها الى مصالحها في اليقظة على سبيل الالهامات وفي النوم على سبيل الرؤيا
قال الشيخ وقياسه من عقولنا قياس الشمس من ابصارنا فكما ان الشمس تشرق
على المبصرات فيوصلها بالبصر كذلك اثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات فيجعلها
بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بانفسنا قال المفسر اعلم
ان المقصود من هذا الفصل كلام شعري وذلك لانه زعم انه كما ان الشمس هو النير
الاعظم في العالم الجسماني وسبب فيضان الاضواء والانوار عنها على محسوسات هذا

العالم

العالم بقوى الابصار الظاهرة على ادراكها وجب ان يكون ايضا في ... م
الروحاني شي نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم فاذا وجب
اضواؤها على المدركات الروحانية بواسطة تلك الاضواء الروحانية على
ادراك المدركات الروحانية وهذا الكلام مع كونه شعريا فهو اقوى من
ذلك الذي ذكره في معرض البرهان اليقيني لكن هاهنا شي وهو ان النير الاعظم
وان كان هو الشمس لكن حصل في الفلك الجسماني مع هذا النير الاعظم نيرات
اخرى وبسبب اختلاط انوار هذه النيرات بانوار النير الاعظم تختلف الاثار
والافعال فكذلك قد حصل في ذلك العالم الجسماني مع ذلك النير الاعظم الروحاني
... روحانية وبالجملة فامثال هذه الكلمات ظنون وحسبانات
والعالم بحقائقها هو الله تعالى قال الشيخ ان ادراك المعقولات شي للنفس لذاته
من دون آلة لانك قد علمت ان الافعال التي بالآلة كيف ينبغي ان يكون
وحدانها ... مخالفة لها قال المفسر هذا هو الحجة الاولى على ان محل
الادراكات العقلية جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس وتقريره ان نقول القوة
العقلية غنية في ذاتها عن المادة وكل ما كان كذلك يجب ان يكون غنيا في
ذاته عن المادة ينتج ان القوة العقلية غنية في ذاتها عن المادة اما الصغرى وهي
ان القوة العقلية غنية في فعلها عن المادة فالذي يدل عليه انها تدرك ذاتها
وتدرك ادراكها لذاتها وتدرك آلتها ومن المحال ان يكون بينها وبين ذاتها
آلة وبينها وبين ادراكها لذاتها آلة وبينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان هذه
القوة غنية عن المادة في هذه الافعال واما الكبرى فهي ان كل ما كان غنيا في فعله
عن المادة كان غنيا في ذاته عن المادة فتقريره ان الموجود به جزء من الموجد به

وعلى القوى المدركة الروحانية قويت القوى المدركة الروحانية صح

الروحاني

فنقول صح

في فعلها صح

ومتى كان احد اجزا المركب مفتقرا الى شى كان ذلك المركب مفتقرا اليه فظهر
انها لو كانت مفتقره فى موجوديتها الى الماده لكانت مفتقره فى موجديتها الى
الماده لكنها فى موجديتها غير مفتقره الى الماده فهى فى موجوديتها غير مفتقره
الى الماده ولقايل ان يقول الاعتراض على هذه الطريقه قد تقدم فلا فايده
فى الاعاده قال الشيخ ولو كان يعقل ما لا له لكان لا يعقل الاله الا انما لانه
لم يحل اما ان يعقل الاله لحصول صوره الاله او لحصول صوره اخرى صورته و
حصول صورته لا يخلو من وجوه اما ان يحصل الصوره فى نفس النفس مباينه للاله
او يحصل الصوره فى نفس الاله او يحصل الصوره فيهما جميعا فان كانت الصوره
تحصل فى النفس وهى مباينه فلها فعل خاص لانها قد قبلت الصوره من غير ان حلت
تلك الصوره معها فى الاله وان كان حصول الصوره فى الاله فيجب ان يكون
العلم بها دايما اذا كان العلم لحصول الصوره فى الاله وان كان حصولها فى ذاتها
فهذا على الوجهين احدهما ان يكون اذا حصل فى ايهما كان حصل فى الاخر
لمقارنه الذاتين فيجب ان يكون اذا كانت صورتها فى الاله ان يكون ايضا فى النفس
اذا كانت لمقارنه الذاتين فيكون حينيذ العلم يجب ان يكون دايما فيجب ان
يكون لا يحتاج الى ان يكون صوره اخرى من الذاتين فيكون فى الاله صورتان من جهتين
ومحال ان يكثر الصور الا لموادها واعراضها فاذا كانت الماده واحده و
الاعراض واحده لم يكن هناك صورتان بل صوره واحده ثم ان كان صورتان
فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه ولا ينبغى ان يكون احدهما معقولا دون
الاخر وان سامحنا وقلنا ان الصوره وحدها لا ينبغى ان يكون معقوله ما لم يحد
صوره اخرى فلا بد من ان نقول حينيذ ان كل واحد من الصورتين معقوله فاذن

ومحال ان يعقل الشى لصورة شى اخر فاذن تعقله بصورته فاذن يجب ان يحصل ~~صورته~~

وحصول الصورة فى الالة دايما بدوام الالة فيكون العلم دايما بدوام الالة

لا يمكن

لايمكن ان يعقل الالة الا مرتين ولايمكن ان يعقل مرة واحدة وان كان
شرط حصول الصورتين فيهما ليس على سبيل الشركة بل على سبيل ان يحصل في كل
واحد منهما صورة ليست هي بالعدد التي هي في الاخرى رجع الكلام الى ان للنفس بانفرادها صورة وقوا[ما] فقد بان من هذا ان للنفس الا خاصة وقبولا للصورة المعقولة له
فلا يستطيع تلك الصورة في الجسم فيكون جوهر النفس بانفراده محلا لتلك الصورة
قال المفسر هذا هو الحجة الثالثة على تقرير هذا المطلوب ولقد جاءت
هذه الحجة بعبارات غامضة وتقسيمات طويلة لا فائدة في تتبعها وانا احررها
على الوجه الملخص الذي ذكره في سائر كتبه فنقول لو كانت القوة العقلية حالة
في آلة جسمانية لوجب ان يكون واجب الادراك لتلك الآلة دائما او ممتنع الادراك
لها دائما والقسمان باطلان فبطل القول بكون القوة العقلية حالة في آلة جسمانية
بيان الملازمة انه قد ثبت ان ادراك الشيء عبارة عن مجرد حضور ماهيته
[عند] القوة المدركة فعلى هذا يكون ادراك القوة العقلية لآلتها عبارة عن
حضور تلك الآلة عندها فتلك الصورة اما ان يكون هي نفس الصورة القائمة بتلك
الآلة او صورة اخرى مغايرة لها بالعدد مساوية لها في الماهية وهذا القسم تمام
الثاني باطل لان تلك الصورة اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة وكانت
القوة العاقلة حاصلة في تلك الآلة الموصوفة بتلك الصورة فحينئذ تجتمع صورتان
متماثلتان في مادة واحدة وذلك محال لما ثبت بالدليل انه يمتنع اجتماع المثلين
فثبت ان كون القوة المدركة مدركة لآلتها يمتنع ان يكون صورة اخرى واذا
ثبت هذا فنقول لو كان ادراك تلك الصورة ممكنا لكان ذلك الادراك عبارة
عن نفس حضور صورة تلك الآلة فيجب في الحال ان تلك الصورة متى كانت
باقية وجب ان يكون ادراكها دائما وان كانت تلك الصورة غير باقية وثبت انه تمتنع

حضور صوره اخرى فحسند يلزم ان يكون كون تلك القوه المدركه مدركه لتلك
الصوره امرا ممتنعا لذاته فثبت بما ذكرنا ان القوه العقليه لو كانت حاله في اله
لزم ان يكون واجبة الادراک لتلک الاله دائما او ممتنع الادراک لها دائما و
اما ان ذلک باطل فظاهر فانا قد نعقل القلب والدماغ في بعض الاوقات دون
البعض واذا ثبت ان هذا التالي باطل لزم القطع بان القوه العقليه ليست
حاله في شي من الالات هذا تقرير هذا البرهان ولقائل ان يقول هذا انبا على ان
الادراک عباره عن مجرد حضور ماهيه عند ماهيه اخرى وذلک باطل لوجوه الاول
انه لو كان الامر كذلک يلزم كون الجمادات عالمه بالصفات القائمه بها وذلک
لا يقوله عاقل فان قالوا نحن لا نقول ان مجرد حضور شي عند شي يكون ادراكا بل
نقول حضور المدرک عند المدرک هو الادراک فنقول ان كان الادراک عباره عن
نفس الحضور كان المدرک عباره عن الشي الذي حضر عنده شي اخر وكان المدرک
عباره عن الشي الذي حضر هو عند شي اخر وحينئذ يعود الالزام المذكور وان كان
المدرک عباره عن الشي الذي حضر عنده شي اخر فحينئذ يبطل قولنا الادراک عباره
عن مجرد الحضور بل يكون الادراک عباره عن حالة نسبيه اضافيه تحصل بين المدرک
وبين المدرک وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذا الدليل بالكليه فانه تعالى لم لا
يجوز ان يقال ان القوه المدركه حاله في قلب او دماغ ثم ان حدث بينها وبين
تلک الاله تلک الحالة الاضافيه المسماه بالادراک والشعور فهناک تحدث الشعور
والادراک وان لم تحدث تلک الحالة الاضافيه لم يحصل الشعور والادراک فهاهنا
تكون القوه العقليه قد تصير عالمه بتلک الاله بعد ان لم تكن كذلک لا بسبب
حدوث صوره اخرى مساويه لها فيها بل بسبب حدوث تلک الحالة المسماه بالاضافه

الحجه الاولی

والشعور

والشعور الحجة الثانية على فساد هذا الكلام انه لو كان الادراك عبارة عن حصول
ماهية المدرك في المدرك لكنا اذا عقلنا السماء فقد حصل في عقلنا ماهية مساوية
لماهية السماء من جميع الوجوه وذلك لا يقوله عاقل فان الاثر الحادث في الذهن
عرض لا يحس ولا يلمس ولا يلمس فكيف يجوز العاقل ان يقول ان ذلك العرض
الضعيف مساو للسماء في تمام الماهية بل هاهنا ما هو ازيد منه وهو انا اذا عقلنا
ان السواد ضد البياض يلزم ان يحصل السواد والبياض في الذهن وذلك
يقتضي الجمع بين الضدين واذا عقلنا الطويل والعريض والعميق والاستقامة والاستدارة لكان قد حصل الطول والعرض و... والاستقامة صح
والاستدارة في الذهن فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا مستقيما مستديرا
وذلك لا يقوله عاقل بل هاهنا ما هو ازيد منه وهو انا اذا تصورنا واجب الوجود
فيلزم ان يكون الاثر الحاصل في الذهن مساويا لواجب الوجود في تمام الماهية
وفي كونه ازليا ابديا قائما بالنفس مبدا لجميع الممكنات وذلك لا يقوله الا المجنون
لا يقال انا لا نقول اذا علمنا شيئا كان العلم به مساويا لذلك المعلوم بل نقول
العلم الحاصل في الذهن يكون متعلقا بذلك المعلوم لانا نقول اذا سلمتم
ان العلم بالشيء لا يكون مساويا لذلك المعلوم في تمام الماهية فحينئذ لا يلزم
من صيرورة القوة المدركة عالمة بالاله بعد ان لم يكن عالمة بها ان يكون الاثر الحادث
امرا مساويا لماهية الاله وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين وعلى هذا الطريق فيسقط ذلك
الدليل بالكلية الحجة الثالثة ان صور المحسوسات عندكم حاضرة في الخيال والان ادراكها
غير حاصل للخيال وهذا يبين قطعا ان حصول الصور امر مغاير لادراكها وان ادراكها
مغاير لصورها وايضا فقد نقلنا ان الشيخ نص على ان صور المرئيات ترتسم في
الجليدية ثم ان القوة المدركة غير حاصلة هناك بل انما حصلت القوة المدركة عند ملتقى

العصبين فلما حصل ارتسام الاشباح عند الجليديه ولم يحصل ادراكهما هناك

علمنا ان الادراك امر مغاير لنفس هذا الارتسام بل التحقيق ان الادراك والشعور

عباره عن حاله نسبيه اضافيه تحصل بين المدرك وبين المدرك ومتى ثبت

ذلك فقد سقط هذا الدليل بالكليه وكان الاولى بهولاء الاذكياء ان يصونوا

عقولهم عن التعويل على مثل هذه المقدمه فان ركاكتها اظهر من ان تخفى على عاقل

سلمنا ان الادراك عباره عن حصول صوره المدرك في المدرك فلم لا يجوز ان

يقال ان القوه العاقله اذا ادركت الته‍ها تحدث ذلك الادراك انما كان لاجل

انه حدثت صوره مساويه لالتها فيها اما قوله انه يلزم منه اجتماع المثلين فنقول

هذا باطل لان الصوره الاصليه الموجوده في الاله جاريه مجرى المحل

العاقله وهذه الصوره الحادثه عند حدوث هذا الادراك جاريه مجرى الحال

في القوه العاقله واذا حصل الامتياز بهذا المعنى لم يلزم من حدوث هذه

الصوره في القوه العاقله ارتفاع المغايره بين المثلين فثبت ان الذي

قالوه ضعيف قال الشيخ ومما يوضح هذا ان صوره معقوله لو حلت جسما او قوه

في جسم لكان محتملا للانقسام فكان الامر الوحداني لا يعقل قال المفسر هذا هو الحجه

الثالثه على ان القوه العاقله غير حاله في شي من الاجسام وتقريره ان هنا معقولات

لا تقبل القسمه فيكون تعقلها لا يقبل القسمه فيكون الموصوف بذلك التعقل غير قابل

للقسمه وكل حال في جسم فانه قابل للقسمه فيجب ان الموصوف بذلك التعقل غير

جسم وغير حال في جسم فهذه مقدمات اربع لابد من بيانها اما المقدمه الاولى و

هي بيان ان هاهنا معقولات لا تقبل القسمه فالذي يدل على صحتها وجهان الاول

انه ثبت بالبرهان ان ذات الاله غير قابل للقسمه وثبت ان الوحده والنقطه

نسخة: تعقلها

لا يقبل

لا يقبل القسمة الثاني لا شك ان هاهنا ماهيات فهي اما ان يكون بسيطا او مركبة فان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة لا محالة وان كانت مركبة فالمركب انما يتركب من البسيط فلا بد من الاعتراف بالبسيط الذي لا يقبل القسمة على كل

اما المقدمة الثانية وهي بيان ان العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما فالذي يدل عليه انه لو انقسم ذلك العلم لكان احدى جزئي ذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم فيكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم وهو محال او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك المعلوم وهو ايضا محال لانا فرضنا ان هذا المعلوم لا جزء له او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بجزء من اجزائه واذا كان كل واحد من اجزاء ذلك هكذا فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان لا يحدث هيئة زائدة فحينئذ يكون مجموع ذلك العلم لا يكون علما بذلك المعلوم او يحدث هيئة زائدة فتلك الهيئة الزائدة ان كانت منقسمة عاد التقسيم المذكور وان كانت غير منقسمة فحينئذ يكون هذا اعترافا بان العلم بذلك المعلوم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم ... المقدمة الثالثة وهي بيان ان العلم اذا لم يكن منقسما كان الموصوف بذلك العلم غير منقسم لانه لو كان منقسما لكان الحال في احد جزئيه[٢] مغايرا للحال في الجزء الآخر فحينئذ يلزم كون تلك الصفة منقسمة وقد فرضنا انها غير منقسمة فثبت ان الموصوف بذلك العلم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم واما المقدمة الرابعة وهي بيان ان كل جسم منقسم فهذا مبني على نفي الجوهر الفرد وقد سبق تقرير هذه المسئلة فهذا اتمام تقرير هذه الحجة على اقوى الوجوه ولقائل ان يقول لا نسلم ان القول بالجوهر الفرد باطل على ما سبق تقريره ثم نقول لا شك ان النقطة غير قابلة للقسمة فهي ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر

[٢] ان كان بعينه حالا في الجزء الآخر لزم كون العرض الواحد حالا في محلين وهو محال وان لم يكن الحال ... واحد ... م

ان كانت عرضا فلها محل فمحلها
ان كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد

الفرد وان كان منقسما فقد حصل منه ان قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز فحينئذ بطل
هذا الدليل وايضا فهذا ينتقض بالوحدة فانها عرض غير قابلة للقسمة مع انها حالة في
المادة الجسمانية وايضا فالاضافات اعراض موجودة عند الحكماء مع انها لا تقبل
القسمة فانه لا يصح ان يقال قام نصف الاب نصف الابوة وبثلثه ثلث الابوة
وايضا فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية فلو لزم من انقسام المحل انقسام الحال
لزم ان يقال انه حصل للوجود نصف وثلث وساير الاجزاء وهو محال و
ايضا فالجسم البسيط يكون في نفسه واحدا كما انه عند الحس واحد فاذا حل
فيه عرض لا ينقسم فليس هناك اجزاء لذلك الجسم واذا لم يحصل شي من الاجزاء امتنع
ان يقال الحال في احد الجزئين اما ان يكون عين الحال في الجزء الاخر او غيره فهذا
جملة الكلام في هذه الحجة تقريرا واعتراضا قال الشيخ وليس يلزم من هذا الامر
المركب يجب ان لا يعقل ما لا ينقسم وذلك لان وحدة الموضوع لا تمنع كثرة
المحمولات لكن كثرة الموضوع توجب كثرة المحمولات قال المفسر هذا سوال
اورده على نفسه وتقريره انه اذا كان كون المحل منقسما يمنع من ان يتصف
بصفة غير منقسمة لزم ان يقال كون المحل مفردا فانه يمنع من ان يتصف بالصفات
الكثيرة واجاب عنه بجواب صحيح وهو انه لا امتناع في اتصاف الموصوف
الواحد بالصفات الكثيرة وانما يمتنع اتصاف المحال الكثيرة بالصفة الواحدة فظهر
الفرق قال الشيخ وايضا المعنى المنقسم في نفسه اذا حل جسما وعرض له الانقسام
لا يخلو اما ان يودي القسمة الى ان تنفصل الى تلك المعاني او لا يودي فان كان
يودي يعرض عنه محالات من ذلك ان يكون بعد وضع القسمة موجبا لبعض وضع
المعنى فهو من ذلك ان الحمل المعنى الانقسام الى مبادي معقولة غير متناهية ومن ذلك ان

يكون من حيث هو واحد غير معقول لانه من حيث هو واحد غير منقسم واجزا
الحد ليس يكفي فيها الوحده بالاجتماع بل وحده الحاد بطبعه واحده من حيث
هو ذلك الواحد معقول ومن حيث هو ذلك الواحد غير منقسم فمن حيث هو ذلك
المعقول غير منقسم ومن حيث يكون في الجسم منقسم فاذن ليس من حيث هو معقول
في الجسم البته قال المفسر اعلم انا في الفصل المتقدم بينا انه متى كان المعقول ماهيه
غير قابله للقسمه فان القوه العاقله لها يمتنع ان يكون جسمانيه واما في هذا الفصل
فالمقصود بيان ان المعقول وان كان في ماهيه مركبه فانه يمتنع كونها حاله في الجسم
واعلم ان هذا الكلام مبني على مقدمتين احدهما ان تعقل الشي لا يحصل الا عند
حصول صوره مساويه لماهيه المعقول في العاقل فانا على هذا التقدير نقول انا
اذا عقلنا ماهيه مركبه عن الاجزا فان هذه الصوره العقليه ايضا تكون مركبه عن
البسايط التي منها تركب ماهيه ذلك المعقول المقدمه الثانيه ان الحال
في المنقسم يجب ان يكون منقسما واذا ثبت هاتان المقدمتان فنقول اذا
عقلنا ماهيه مركبه من بسايط حدث هذه الصوره العقليه مركبه عن تلك البسايط
ثم ان هذه الصوره العقليه اذا كانت حاله في الجسم انقسمت هذه الصوره
بحسب انقسام محلها وحينيذ نقول اما ان يكون الانقسام الحاصل بسبب اجزا
الماهيه مطابقا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل بمعنى انه يحصل في كل جز
من اجزا القوام واما ان لا يكون كذلك وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد
من قوله لا يخلوا اما ان يودي القسمه الى الانفصال الى تلك المعاني او لا يودي
اي اما ان يكون القسمه الحاصله بحسب انقسام المحل موديه الى الانقسام الحاصل بسبب
اجزا القوام او لا يكون اما القسم الاول وهو كونها موديه اليه فهذا قد ابطله من

ثلثة اوجه الاول انه اذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من
جانب العرض فحينئذ يحل كل واحد من اجزا القوام في جزء من الاجزا الحاصلة
بسبب انقسام المحل على هذا الوجه فلو تغيرت هذه القسمة وحصلت الانقسامات
الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول لزم ان ينتقل تلك المعاني من ذلك
الجانب الى هذا الجانب وحينئذ يلزم ان ينتقل تلك المعاني من ذلك الجانب
الى هذا الجانب ~~وحينئذ يلزم ان ينتقل تلك المعاني من جانب الى الجانب~~ بحسب
تغير حصول القسمة من جانب الى جانب وايضا لو اوقعنا قسما في قسم هكذا ×
فانه يلزم وقوع القسمة في تلك البسايط وهو محال الوجه الثاني انه اذا كانت
الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل مطابقة للانقسامات الحاصلة بسبب
انقسام اجزا القوام لكن الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية فيلزم
حينئذ ان يكون الانقسامات الحاصلة بسبب اجزاء القوام غير متناهية فيلزم
كون الماهية مركبة من بسايط غير متناهية وذلك محال اما اولا فلان تقوم الماهية
الواحدة من اجزاء البسيطة غير متناهية بالفعل محال واما ثانيا فلان كل واحد من تلك
البسايط الغير المتناهية لما كان حالا في محل مغاير لمحل الاخر لزم كون الجسم مركبا من
اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال الوجه الثالث في بيان فساد هذا القسم
هو ان الماهية وان كانت مركبة من البسايط الكثيرة لكن لا يكون تلك الماهية عبارة
عن مجموع تلك البسايط بل لا بد وان يحدث عند اجتماع تلك البسايط هيئة وحدانية
تجري مجرى الصورة المقومة لتلك الماهية فتلك الماهية تكون هيئة واحدة و اذا
ثبت هذا فنقول تلك الهيئة غير قابلة للقسمة فمحلها لا يقبل القسمة فالموصوف بذلك
التعقل لا يقبل القسمة وكل جسم فانه يقبل القسمة ينتج ان الموصوف بذلك التعقل

من جانب الطول

ليس

انقسام المحل لا يؤدي الى القسمة الى

ليس بجسم واما القسم الثاني وهو ان يقال القسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فهذا
مما تركه الشيخ لظهور فساده لان تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل اذا لم تكن
مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فحينئذ يلزم وقوع القسمة على تلك البسائط
وذلك محال فهذا القسم لما كان ظاهر الفساد لا جرم ترك الشيخ ذكره ولقائل ان
يقول هذا الوجه بنا على ان التعقل مساو للمعقول في تمام الماهية وعلى ان الحال ينقسم
بانقسام محله وكل ذلك مما تقدم الاعتراض عليه قال الشيخ ولان الماهية المشتركة
بين الاشخاص يجرد عن الوضع وسائر اللواحق فاما ان يكون هذا التجرد في الوجود
الخارجي او في الوجود العقلي او في كليهما او لا في واحد منهما فان كان وجوده في
الوضع في كليهما لم يكن مجردا عن الوضع البتة لكنا فرضناها مجردة هذا خلف وان
كان تجردا عن الوضع في كليهما فهذا كذب لانه ذو وضع في الاعيان وان كان
ذا وضع في العقل وليس ذا وضع في الخارج فهذا ايضا كذب معنى ان لا يكون
له وضع في العقل وله وضع في الخارج فان تصور الجسم في العقل كان له ايضا
وضع في العقل وهذا محال قال المفسر هذا هو الحجة الرابعة على ان النفس ليست جسما
ولا حالة في الجسم وتقريره انه لا شيء من الكليات بذي وضع وكل ما كان حالا
في الجسم فله وضع ينتج فلا شيء من الكليات بحالة في الجسم اما الصغرى وهي قولنا لا شيء
من الكليات بذي وضع وتقريره وهو ان كل كلي فانه مشترك بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة وكل ما كان مشتركا
بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة فانه لا يكون له وضع معين ينتج فكل كلي لا يكون له وضع معين واما الكبرى وهي قولنا
وكل ما كان حالا في الجسم فانه يكون مشارا فيه متقدرا بمقداره وكل ما كان
كذلك فله وضع ينتج فكل ما كان حالا في الجسم فله وضع فهذا تقرير هذه الحجة
والتقسيم المذكور في الكتاب كانه غير معتد به وذلك لانه وضع ان الامر الكلي متجرد

فله وضع فتقريره ان كل ما كان حالا في الجسم

عن الوضع والكلي لا وجود له الا في الاذهان فيلزم منه ان الكلي مجرد عن الوضع في الخارج
او لم يكن واذا كان الامر كذلك كان اعتبار هذا التقسيم عبثا ولقائل ان يقول
قد ذكرنا ان الصورة التي سميتموها بالصورة المجردة العقلية صورة موجودة في نفس
شخصية فكيف يمكن ان يقال انها معنى كلي مشترك فيه بين الاشخاص فان قلتم المراد
منه كونها كلية هو انه اذا حذف عنها تشخصيتها وتعينها وحلولها في ذلك الشخص
كان الباقي منطبقا بالحد على حد ساير الاشخاص قال الشيخ وايضا فانه ليس شي
من الاجسام قوة ان تطلب او ان تفعل امورا غير متناهية والمعقولات التي
للعقل ان يعقل انها تنال كالصورة العددية والشكل وغير ذلك بلا نهاية فاذن
هذه القوة العقلية ليست بجسم لان كل جسم قوته الفعلية متناهية ليست على الانفعال فان
ذلك لا يمتنع قال المفسر هذا هو الحجة الخامسة وتقريرها ان كل قوة عقلية فانها تقوى
على افعال غير متناهية ولا شي من القوة الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية ينتج فلا شي
من القوة العقلية بقوة جسمانية اما بيان الصغرى فلان القوة العقلية يمكنها ادراك مراتب
الاعداد والاشكال وهي غير متناهية واما بيان الكبرى فلان كل قوة جسمانية فانها
تنقسم بانقسام محلها فيكون الحاصل في بعض ذلك الجسم بعض تلك القوة فاذا
فرضنا ان كل تلك القوة وبعضها ابتدا بالفعل فان لم ينقطع الحركتان الا متساويا
للكل وهو محال وان انقطع كان فعل الجزء متناهيا وفعل الكل ضعفه وضعف
المتناهي متناه فيلزم ان يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيا وهو المطلوب ولقايل
ان يقول لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية واما قوله انها تقوى
على ادراك مراتب الاشكال والاعداد وهي غير متناهية قلنا لا نسلم ان الادراك
فعل بل هو انفعال وذلك لانه لا معنى لادراك الحقايق الا كون المدرك قابلا للصور

والعقل وهذا القدر يفيد كونه غير حال في الجسم سواء كان مجردا عن الوضع

تشخصيته

انها خارجية معقول فلم لا يجوز ان يقال الصورة الحالة في الجسم يكون كلية بمعنى انه اذا حذف عنها تشخصيتها وحلولها في الجسم كان الباقي منطبقا بالحد على حد ساير الاشخاص

حركات

العقلية فيكون الادراك من باب الانفعال وانتم سلمتم ان الامر الجسماني لا يمتنع
ان يفعل انفعالات غير متناهية بدليل ان الهيولى قد تفعل انفعالات غير متناهية
سلمنا ان الادراك فعل لكن لا نسلم ان القوة العقلية تقوى على ادراكات غير متناهية
فان قلتم الدليل عليه انها لا تنتهي الى مرتبة الا ويمكن تعقل ما بعد تلك المرتبة و
يصير ذاتها مدركة لمعقولات اخر بعد ذلك وذلك يدل على انها تقوى على ادراكات
غير متناهية فنقول ان دل هذا على جواز كونها فاعلة افعالا غير متناهية فهذا
قائم في القوة الجسمانية فانها لا تنتهي الى وقت الا ويجوز بقاء ذاتها بعد ذلك و
تزايد افعالها بعد ذلك فهذا يقتضي جواز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية
وان لم يلزم ها هنا لم يلزم فيما قلتم سلمنا ان القوة العقلية تقوى على افعال غير
متناهية لكن لا نسلم ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية اما قوله
كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها قلنا سبق الكلام عليه سلمنا ذلك فلم
قلتم ان ذلك محال قوله كل القوة وجزؤها اذا ابتدأ بالفعل من مبدأ معين
فان لم ينقطع عمل الجزء لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وانه محال قلنا يلزم منه
كون الجزء مساويا للكل في هذا المعنى ولا يمتنع كون الجزء مساويا للكل في
بعض الصفات واللوازم انما الممتنع ان يتساويا في جميع الامور فلم قلتم انه
يلزم من تساوي الجزء والكل في هذا الحكم تساويهما في جميع الامور سلمنا ان
ما ذكرتم يدل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لكنه معارض
بما يدل على جوازه الاول ان القوة الجسمانية لا تنتهي في وجودها وفي مؤثريتها
الى وقت الا ويمكن بقاء ذاتها وبقاء مؤثريتها بعد ذلك والا فيلزم ان ينتقل
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال واذا كان الامر

على ما ذكرنا كانت القوة الجسمانية في ذاتها وفي موثرتها ممكنة البقا ابدا واذا
كان الامر كذلك امتنع ان يقال يستحيل البقا ابدا الثاني ان صريح العقل شاهد
بانه لا يمتنع بقا الارض على طبيعتها ابدا ومتى كانت باقية على طبيعتها وكانت
تلك الطبيعة خالية عن العوائق فان تلك الطبيعة توجب حصولها في مركز
العالم فثبت ان بقا الطبيعة الارضية مع بقا كونها موجبة حصول الارض في مركز
العالم امر ممكن غير ممتنع وذلك يدل على ما قلنا الثالث انه يمتنع ان يجب عدمها
في وقت معين ومتى كان الامر كذلك وجب ان يصح استمرارها ابدا اما الاول
فلان تلك الماهية ممكنة لذاتها والاوقات متشابهة فيمتنع ان يصير واجب العدم
في وقت بعينه ولو عقل ذلك فليعقل ايضا ان يصير واجب الحدوث في وقت بعينه
وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها الى الموثر وذلك باطل
بالبديهة واما الثاني وهو انه لما لم يجب عدمها في شي من الاوقات المعينة وجب
ان يصح استمرارها ابدا فلانه لا منتهى الى وقت الا ويجوز بقاوه بعد ذلك ولا معنى
لجواز البقا الابدي الا ما ذكرناه فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان القوة الجسمانية لا يمتنع
بقاوها مدة غير متناهية سلمنا جميع ما ذكرتموه لكنه منقوض على اصولكم بالنفوس التي
هي المحركات الدورية للافلاك فانها عندكم قوى جسمانية مع انها ازلا وابدا توجب
حركات الافلاك اجابوا عنه بان القوة الجسمانية لا يمتنع عليها انفعالات غير
متناهية اذا ثبت هذا فنقول النفوس الفلكية تستفيد القوة من فيض العقول المفارقة
فتقوى بسبب ذلك على افعال غير متناهية فنقول اذا جوزتم هذا فلم لا تجوزوا ايضا
ان يقال ان النفس الناطقة جسمانية الا ان انوار العقل الفعال فايضة عليها فلهذا
السبب قويت النفس الناطقة على افعال غير متناهية قال الشيخ فقد بان لك ان

مدرك

مدرک المعقولات وهو النفس الانسانية جوهر غير مخالط للمادة بری عن الاجسام منفرد
الذات بالقوام والفعل ولكن هذا اخر ما نقوله في الطبيعيات قال المفسر انه
لما فرغ من ذكر الدلائل اردفها بالنتيجة وهي ان النفس الانسانية موجود ليس بجسم
ولا جسماني وهو المطلوب وليختم هذا الكلام بذكر مسئلة في اثبات حدوث
النفس الناطقة واحتجوا عليه بان قالوا لو كانت النفوس ازلية لكانت اما واحدة
او كثيرة والقسمان باطلان فالقول بازليتها باطل اما الشرطية فبديهية واما
انها غير كثيرة فلانها لو كانت كثيرة لامتاز كل واحد منها عن الاخر بامر ما و
ذلك الامر اما نفس الماهية او داخل فيها او خارج عنها والاول والثاني باطلان
لان النفوس البشرية متساوية في الماهية والخارج عن الماهية اما لازم او مفارق
واللازم باطل لان الاشيا المتساوية في الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم
والمفارق باطل لان التغاير بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير في المادة
ولا مادة للنفس غير البدن ولا بدن قبل البدن واما انها غير واحدة فلانها بعد
التعلق بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يكون معلوم كل واحد معلوما لكل
واحد وهو باطل وان تعددت فهو محال لان التعدد بعد الوحدة من خواص
الجسم والنفس ليست بجسم فيمتنع ذلك عليها ولقائل ان يقول السؤال عليه قائم من وجوه
الاول لم قلتم انها لو كانت متعددة لكان ذلك لاجل اختصاص كل واحد منها
بامر ما فان هذا انما يلزم لو كان التعين زائدا على الماهية وذلك باطل والا لزم التسلسل
الثاني لم قلتم ان النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية وبيانه ان النفوس البشرية
متساوية في قبول العلوم وفي تدبير الاجساد البشرية وكل ذلك من باب الصفات
والاستوا في اللوازم لا يدل على الاستوا في الملزومات الثالث لم لا يجوز ان يقع

التمايز بالعوارض المفارقة قوله التمايز بالعوارض لايكون الا للتغاير في المادة
ولا مادة للنفس الا البدن ولا بدن قبل البدن قلنا المقدمات الثلث ممنوعة
اما قوله الامتياز لايكون الا للتغاير في المادة قلنا يشكل ذلك بتغاير المواد
فان ذلك لو كان لتغاير المواد لزم التسلسل وان كان لتغاير الصفات
الحالة في تلك المواد لزم الدور وان لم يكن لشيء من ذلك فقد حصل التغاير
لا لاجل المادة المقام الثاني لم قلتم انه لا مادة للنفس الا البدن وما
البرهان على الحصر ثم نقول الستم تقولون ان النفوس بعد مفارقة البدن لا
تمتنع ان تتعلق بضرب من الاجسام السماوية فلم لا يجوز ان يقال انها قبل هذه
الابدان كانت متعلقة بضرب من الاجسام السماوية فلهذا السبب حصل
التغاير لتغايره المقام الثالث هب ان الامر كما قلتم لكن لم قلتم انه ليس قبل
هذا البدن بدن اخر وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفس مبنيا على
بطلان التناسخ وانتم تبنيتم برهان بطلان التناسخ على حدوث النفس فيلزم
الدور ثم نقول يشكل ما ذكرتم بالنفوس المفارقة فانه لا امتياز بينها
في شيء من الذاتيات واللوازم والعوارض المفارقة مع انها متعددة لا
يقال امتياز كل واحد منها عن غيره انما كان بشعوره بذاته المخصوصة لانا نقول
شعوره بذاته المخصوصة مشروط بامتياز ذاته عن غيره فلو كان هذا الامتياز
معللا بذلك الشعور لزم الدور وانه محال ثم نقول هب انه ثبت القول
بحدوث النفوس فما الدليل على فساد التناسخ قالوا الان تحدوث البدن المخصوص
يحدث النفوس فلو تعلقت نفس اخرى به على سبيل التناسخ لزم اجتماع نفسين في
بدن واحد وهو باطل قلنا لم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة بالماهية فكان البدن الصالح

لهذه النفس لا يكون صالحا لنفس اخرى الثاني ان النفوس واحدة في النوع
لكن لم لا يجوز ان يتعلق النفس الناسخية ببعض حصلت فيها هيئات كسبية من العلوم و
الاخلاق فهذا البدن لا يصلح الا للنفس الموصوفة بتلك الصفة والنفس الحادثة
خالية عن هذه الصفات فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحا للنفس الحادثة
السؤال الثالث قولكم ان عند حدوث البدن يجب فيضان نفس حادثة
فنقول هذا انما يلزم اذا كان موجد النفس الناطقة موجبا بالذات اما اذا
كان فاعلا بالاختيار فمن اين يلزم [illegible] لم لا يجوز ان يتعلق النفس التناسخية
ازلي لانها موجودة قبل حدوث البدن فهي يتعلق بذلك البدن قبل استكمال
مزاجه وتمنع ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس اخرى الخامس هذا ايضا وارد
عليكم لان البدن عند حدوثه كان قابلا لنفس زيد ولنفس عمرو ولان النفوس
متساوية فلم فاض على هذا البدن المعين نفس زيد دون نفس عمرو السابع لم
قلتم انه يمتنع تعلق النفسين بالبدن الواحد وها هنا اخر الكلام في الطبيعيات ٥
والله اعلم بالصواب ٥

الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم ٥

الالهيات وفيه فصول الفصل الاول قال الشيخ الموجود قد يوصف
بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو
لشيء وقد يوصف بانه متحرك او انسان او غير ذلك لكنه لا يمكن ان يوصف
بانه مساو الا اذا صار كما ولا يمكن ان يوصف بانه متحرك او انسان الا اذا صار
جسما طبيعيا ثم فاذا ما لم يصر رياضيا لم يوصف بما يجري مجرى اوسط هذه الصفات
وما لم يصر طبيعيا لم يوصف بما يجري مجرى اخرها لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا

هذه الهيات شرح عيون الحكمة

الى ان يصير رياضياً او طبيعياً بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة
وما ذكر معها فاذن الوحدة والكثرة من الاعراض الذاتية للموجود التي تعرض له
لما هو موجود ولولا ذلك لكان الموجود الواحد لا يكون الا رياضياً او طبيعياً
فاذن للموجود لما هو موجود اعراض ذاتية قال المفسر قد ذكرنا في اول الطبيعيات
ان العلوم النظرية ثلثة الالهيات والرياضيات والطبيعيات فنقول العوارض
العارضة للموجود تارة يكون عارضة له من حيث انه موجود فقد ذكر الشيخ منها في هذا
الموضع ثلثة كونها واحدة او كثيرة وكونها كلية او جزئية وكونها بالفعل او بالقوة
واني قد اوصلتها الى عشرين وجهاً وانا اعدها في هذا المقام الاول ان يقال الموجود
اما ان يكون متحيزاً او حالاً في المتحيز او لا متحيزاً او لا حالاً في المتحيز وهذا التقسيم امر لاحق
للموجود من حيث انه موجود فان الموجود ان كان واجباً فهو في اول العقل
يحتمل كل واحد من هذه الاقسام الثلثة وان كان ممكناً فكذلك وهذا يدل على
ان الموجود ~~بل الموجود~~ لكونه موجوداً امستعد لان ينقسم الى هذه الاقسام الثلثة
الثاني ان يقال الموجود اما ان يكون علة فقط او معلولاً فقط او علة ومعلولاً معاً
بالنسبة الى شيئين مختلفين او لا علة ولا معلولاً البتة وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال
الموجود اما ان يكون موثراً لا متاثراً وهو واجب الوجود او متاثراً لا موثراً وهو
الهيولى او متاثراً او موثراً وهو كالموجودات الروحانية فان وجودها واقع
بايجاد واجب الوجود ثم انها توثر في تدبير الاجسام او لا متاثراً ولا موثراً وقد
يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون فاعلاً فقط او منفعلاً فقط او فاعلاً
ومنفعلاً معاً او لا فاعلاً ولا منفعلاً البتة وبعبارة اخرى اما ان يعطي ولا يقبل
او يقبل ولا يعطي او يعطي ويقبل او لا يعطي ولا يقبل ومثل هذا التقسيم مذكور في

اعضا

اعضا الانسان وغيره والثالث ان يقال الموجود اما ان يكون بالفعل من جميع
جهاته واعتباراته وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجرده الروحانيه واما ان
يكون بالقوه من كل الجهات وذلك محال والا لكان بالقوه في كونه بالقوه
وهلم جرا وذلك محال واما ان يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوه من
سائر الوجوه الرابع ان يقال الموجود اما ان يكون كاملا او مكتفيا او ناقصا فالكامل
هو الذي حصل له ما يمكن حصوله له والمكتفي هو الذي ليس كذلك لكن حصلت فيه
قوه لو خلت عن العائق لاقتضت حصول تلك الكمالات والناقص ان لا
يحصل فيه تلك الكمالات ولا يحصل فيه قوى توجب حصول تلك الكمالات وقد
يقال الموجود اما ان يكون تاما او فوق التام او ناقصا او مكتفيا وقد يقال الموجود
اما ان يكون شريفا او خسيسا الخامس الموجود اما ان يكون واحدا او كثيرا ويدخل
في الواحد الهو هو والمساواه والمشابهه والموازاه والمماثله والمطابقه وفي
الكثير مقابلاتها السادس الموجود اما ان يكون كليا او جزئيا السابع الموجود اما
ان لا يكون له اول ولا اخر او يكون له اول واخر او لا يكون له اول ويكون له
اخر والعلما قالوا هذا محال لان ما ثبت قدمه استحال عدمه او لا يكون له اخر
ويكون له اول الثامن الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا وتمام هذا التقسيم
ان يقال الموجود اما ان لا يكون متركبا عن شي ولا يتركب عنه شي وهو المفرد
المجرد واما ان يكون متركبا عن شي ويكون غيره متركبا عنه واما ان يكون هو متركبا
عن شي ولا يتركب عنه غيره وهو تعالى المركب اما ان يكون تركيبه واقعا في المرتبه
الاولى او في الثالثه وهلم جرا التاسع الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا او
بطريق اخر اما ان يكون غنيا او محتاجا وبطريق اخر الموجود اما ان يكون حقا او باطلا

العاشر الموجود اما ان يكون قديماً او محدثاً و يدخل فيه بحث الازل والابد
والاولية والاخروية وما فيهما من الاشكالات الحادي عشر الموجود اما ان
يكون قار الذات او منقضي الذات وقد يقال الموجود اما ان يكون دائماً في الذات
وفي الصفات وفي الاضافات او يكون متغيراً في الذات وفي الصفات وفي
الاضافات او يكون دائماً في بعض هذه الاقسام ومتغيراً في بعضها الثاني عشر
الموجود اما ان يكون متناهياً او غير متناه ويذكر ههنا ان التناهي قد يقال على طريق
السلب وقد يقال على طريق العدول واصناف المتناهي اما ان يكون في ذاته واما
ان يكون في ذاته واما ان يكون في تأثيراته الثالث عشر الموجود اما ان يكون
موصوفاً او صفة او لا موصوفاً ولا صفة الرابع عشر الموجود اما ان يكون
مكانياً و زمانياً ولا مكانياً ولا زمانياً وهذا التقسيم شريف يحتوي على علم كثيرة
الخامس عشر الموجود اما ان يكون صعب الادراك او سهل الادراك والذي
يكون صعب الادراك فاما ان يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره كما لا يقوى
على ادراك الشمس اعين الخفافيش ومن هذا الباب عجز العقول البشرية عن معرفة الحق
سبحانه واما ان يكون كذلك لغاية خفائه كما في الموجودات الضعيفة التي يكون
من باب النسب والاضافات والذي يكون سهل الادراك فما يكون
متوسطاً في القوة والضعف كالكيفيات والكميات السادس عشر الموجود اما
ان يكون موجوداً موجود النظير ومثاله ظاهر او عديم النظير وهذا القسم واجب
الاعتراف به والا لزم الدور فعلى هذا لا يعد اثبات موجود لا يشبهه شيء و
بهذا الطريق يبطل القول بالحقائق الغائب بالشاهد والقول بالحسن والقبح العقليين
السابع عشر الموجود اما ان يكون حقيقة مستقلة بالمعلومية او لا يكون كذلك فان كان

الاول فاما ان يكون غنيا عن محل يحل فيه وهو الذوات او محتاجا اليه وهو الصفات
واما الذي لا يكون حقيقة مستقلة بالمعلومية فذلك هو النسب والاضافات
الثامن عشر الموجود اما ان يكون موجودًا في الاعيان او في الاذهان او في الالفاظ
او في الكتابة ثم يقال والموجود في الاذهان فهو ايضا موجود بالاعيان لان الموجود
الذهني صورة جزئية ادراكية موجودة في نفس شخصية معينة فيكون الموجود في الذهن
موجودًا في العين فما الوجه الذي يمتاز الموجود الذهني عن الموجود العيني واما
الموجود في اللفظ وفي الكتابة فذلك مجاز من القول ومعناه ان الالفاظ الدالة
او الكتابات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح التاسع عشر الموجود اما ان يكون
موجودًا بوجود هو غيره او موجودًا بوجود هو نفسه والاول حاصل كقولنا المثلث
موجود والمثلث موجود والثاني حاصل والا لزم التسلسل والموجود الذي
يكون موجودًا بوجود هو نفسه هو الوجود العشرون الموجود اما ان يكون
جوهرا او عرضا وقد ذكرنا هذا التقسيم في باب قاطيغورياس وذكرنا ان ايراد
هذا الباب في المنطق اجنبي وانما الموضع اللائق به العلم الالهي فهذا مجموع الاحوال
العارضة للموجودات من حيث هو موجود القسم الثاني الاحوال العارضة للموجود
من حيث انه موجود مخصوص وهو كقولنا الموجود مساو ومفاوت فان هذا
العارض انما يعرض للموجود اذا كان ذلك الموجود كما وقولنا هذا الموجود
متحرك وساكن فان هذا العارض انما يعرض له اذا كان جسما طبيعيا واما بيان
انحصار العلوم النظرية في هذه الثلثة فقد سبق تقريره في اول الطبيعيات
قال الشيخ الفلسفة الاولى موضوعها الموجود بما هو موجود ومطلوبها الاعراض
الذاتية للموجود بما هو موجود مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك

قال المفسر ها هنا مسئلتان الاولى في بيان موضوع العلم الالهي هو الموجود
من حيث هو موجود وفيه مذهبان آخران احدهما ان موضوعه هو الاله سبحانه
وتعالى والمراد معرفة صفاته وافعاله والثاني ان موضوعه هو العلل الاربع
فنقول اما القول الاول فهو باطل ويدل عليه وجهان الاول ان وجود الاله
مطلوب بالدليل ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم فاذا كان ذلك من مطالب
هذا العلم امتنع ان يكون موضوعا لهذا العلم والثاني ان هذا العلم يبحث عن
الكلي والجزئي والقوة والفعل والعلة والمعلول والواحد والكثير وهذه الاحوال
لا تعرض لذات الاله تعالى من حيث انه هو بل من حيث انه موجود والقول الثاني
ايضا باطل بعين هذين الوجهين الاول ان اثبات السبب من حيث انه
سبب يحتاج الى البرهان ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم وما كان
مطلوبا من مطالب العلم لا يكون موضوعا له الثاني ان هذا العلم يبحث عن امور ليست
هي من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والوجوب و
الامكان والواحد والكثير واذا عرفت فساد هذين الوجهين فنقول موضوع هذا
العلم الموجود بما هو موجود ويدل عليه امران الاول ان هذه الاحوال التي عددناها
مطالب في هذا العلم فيجب ان يكون موضوع هذا العلم هو الامر الذي تعرض له
هذه الاحوال من حيث هو فاذا كان ذلك الامر ليس الا الموجود علمنا ان موضوع
هذا العلم هو الموجود من حيث انه الثاني ان هذا العلم لما لم يكن فوقه علم آخر يبين
موضوعه فيه وجب ان يكون موضوعه بينا بذاته واشهر الامور هو الموجود من
حيث هو موجود فوجب ان يكون موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث انه موجود
المسئلة الثانية اعلم ان التقسيمات التي ذكرناها للموجود منها ما هو له كالانواع

وهي كالعلوم

وهي كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في انقسامه اليها الى ان ينقسم
قبلها الى اشياء اخرى فاما الانقسام الى الواحد والكثير والكلي والجزئي والعلة و
المعلول فهذا من باب العوارض والاحوال اللاحقة والامر فيه ظاهر
قال الشارح الموجود قد يكون موجودا على انه حاصل شائع من الاشيا
بالفعل او امر من الامور موجود في ذلك الشي مثل البياض في الثوب ومثل
طبيعة النار في النار وهذا بان يكون ذاته حاصلة لذات اخرى وملاقية له
بالاسر ومتقررة فيه كالوتد في الحائط اذ له انفراد ذات متقرر متبرّاعنه ومنه
ما لا يكون كذلك قال المفسر الموجود اما ان يكون حالا في غيره كقولنا
البياض في الجسم او لا يكون ويجب علينا تفسير الحلول فنقول ان كون الشي في الشي
قد يكون بحيث يكون حقيقة كل واحد منهما شايعة في الاخرى بحيث يكون الاشارة
الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا مثل البياض في الثوب و
مثل طبيعة النار في النار فان ذات البياض شايعة في ذات الجسم بحيث يكون
الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى البياض وبالعكس وقد لا يكون كذلك
بل يكون ذات كل واحدة منهما مباينة عن ذات الاخرى في الاشارة ككون الوتد
في الحائط وككون الماء في الكوز اذا عرفت هذين القسمين فنقول معنى الحلول لا
يحصل الا في القسم الاول وذلك لان الشيئين اللذين حالهما وصفتهما ما ذكرنا
فاما ان يكون احدهما متبوعا في الوجود ويكون الاخر تابعا واما ان لا يكون
كذلك بل يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فان كان الاول فالتابع هو
الصفة والعرض والحال والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل وان كان الثاني
فهو كالحال في ذاتين يكون كل واحد منهما قائما بنفسه ثم انهما تتداخلان

وسلمنا ان ما ذكلمه وبذا وان كان امرًا ممتنع الوجود لكنه حاصل بحسب القسمة العقلية
فلا بد من بحث عنه فان قيل انكم ذكرتم في تفسير الحلول كون كل واحد منهما بحيث
يكون الاشاره الى احدهما اشاره الى الاخر تحقيقا او تقديرا فما الفائده في قولكم
تحقيقا او تقديرا قلنا الاشاره الى احدهما انما يكون عين الاشاره الى الاخر اذا كان
كل واحد منهما مشارا في نفسه بحسب الحس وذلك مثل الجسم الذى حل فيه اللون
فان الجسم مشار اليه بحسب الحس واللون ايضا كذلك فلا جرم كانت الاشاره الحسيه الى
الجسم عين الاشاره الحسيه الى اللون اما الذى لا يكون كذلك اعنى ان لا يكون
المحل والحال مشارا اليه بحسب الحس فان الذى ذكرناه لا يجرى فيه الا بحسب التقدير
وتقديره ان الذى لا يكون كل واحد منهما مشارا اليه بحسب الحس اما ان يكون
لاجل ان احدهما ليس كذلك او لاجل انه ليس ولا واحد منهما كذلك اما
القسم الاول فهو على قسمين لانه اما ان يكون المحل مشارا اليه والحال لا يكون
كذلك واما ان يكون الحال مشارا اليه والمحل لا يكون كذلك اما القسم الاول
فهو حاصل في الوجود فان الجسم موجود مشار اليه بحسب الحس والصوت العالم
به لا يمكن ان يشار اليه بحسب الحس فها هنا الاشاره الى الجسم عين الاشاره الى الصوت
تقديرا لا تحقيقا بمعنى انه لو كان الصوت مشارا اليه بحسب الحس لكانت الاشاره
الى الجسم عين الاشاره الى الصوت العالم به واما الثانى فهو ان يكون الحال مشارا
اليه والمحل غير مشار اليه فهذا اعنى ممتنع الا ان الفلاسفه يثبتونه وذلك لان
عندهم الجسميه والمقدار امر مشار اليه بحسب الذات ثم انه حال في الهيولى مع ان
الهيولى ليس لها في ذاتها وضع ولا اليها اشاره وبرهان بطلانه انما يظهر عند
ابطال القول بالهيولى واما القسم الثانى وهو الشيئان اللذان لا يكون لواحد منهما

وضع ولا اشاره مع انه يكون احدهما حالا في الآخر وهذا كما نقوله في النفس الناطقه
فانها اذا اتصفت بالمعارف والعلوم فذات النفس مجرده وتلك المعارف
ايضا كذلك ثم ان تلك المعارف حاله في النفس ومعنى الحلول هناك هو ان
تلك العلوم اختصت بجوهر النفس اختصاصا لو امكنت الاشاره اليها لكانت
الاشاره الى احدهما عين الاشاره الى الآخر وكذلك اذا قلنا ان ذات الله تعالى
موصوفه بالصفات فالمراد ذلك فان قالوا لما كان معنى الحلول ومسماه حاصلا
في هذه الصوره مع انه لم يحصل فيه ما ذكرتم من وحده الاشاره كان الحلول
لا محاله امرا مغايرا للوحده في الاشاره فنقول لا شك ان مسمى الحلول امر مغاير
لوحده الاشاره الا انه لا يمكننا ان نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا الطريق فقد
ظهر بهذا التفصيل مرادنا من قولنا الاشاره الى احدهما عين الاشاره الى الآخر
تحقيقا او تقديرا واعلم ان من الناس من فسر الحلول بمعنى آخر فقال ثبت ان المتحيز
حاصل في الحيز المعين ولا شك ان العرض الحال في ذلك الجسم يكون ايضا حاصلا في
ذلك الحيز فانا ندرك تفرقه بديهيه بين السواد القائم بهذا الجسم والسواد القائم
بذلك الجسم ونعلم ان هذا البياض حصل في ذلك الحيز الذي حصل فيه الجسم فالجسم
والعرض يصدق على كل واحد منهما انه مختص بذلك الحيز المعين الا ان الجسم اصل
في ذلك الاختصاص والعرض تابع فلهذا المعنى نقول كون العرض حالا في المحل
معناه كون ذلك العرض حاصلا في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه ولما صار
الحلول مفسرا بهذا ثبت ان كل ما كان مجردا عن الوضع والحيز فانه يمتنع كونه
موصوفا بشيء من الصفات ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمه طردا
وعكسا اما الطرد فانهم قالوا لا شك ان النفس الانسان موصوفه بالعلوم والاخلاق

وقد ثبت ان كل ما كان محلا لغيره كان جسما ومختصا بالحيز فالنفس جسم وايضا ثبت
انه سبحانه موصوف بصفات الجلال وكل موصوف بصفة فهو جسم مختص بحيز فيجب
انه سبحانه كذلك واما العكس فهو ان نفاة الصفات قالوا ثبت ان ذاته منزه
عن الوضع والحيز وكل ما كان كذلك امتنع كونه موصوفا بشي من الصفات فيجب
انه سبحانه غير موصوف بشي من الصفات فهذا تمام تقرير هذا الكلام واعلم ان
تفسير الحلول بما ذكروه باطل ويدل عليه وجوه الاول ان كون الجسم حاصلا في
الحيز صفة من صفات الجسم فلو كان الحلول مفسرا بما ذكروه لكان معناه ان حصول
ذلك الجسم في ذلك الحيز حصل في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا محال لانه
يوجب التسلسل والثاني ان بديهة العقل حاكمة بان الثلثة فرد والاربعة زوج وبديهة
العقل حاكمة بان يكون الثلثة ثلثة وكون الاربعة اربعة ليس له وضع وحيز حتى يفسر
كونها موصوفة بالفردية والزوجية بذلك الثالث ان ذات الاله سبحانه موصوفة
بالصفات الاضافية بالاتفاق وهذا القدر يكفي في ابطال قولهم الرابع ان الاجسام
قد يكون موصوفة بالاضافات مثل وصف الانسان بالابوة والبنوة ولا يمكن
ان يقال معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات هو ان الاضافة حاصلة في هذا
الحيز تبعا لحصول محلها فيه فثبت ان هذا التفسير الذي ذكروه باطل قال الشيخ
والذي يكون بحد ذاته بالنظر الى الذات الاخرى بعد تقومهما بالفعل بذاتها ولا
تقومها به فهذا يسمى عرضا ومنه ما مقارنته لذات اخرى متقوم بالفعل ويقال له
صورة ويقال للمتقاربين كليهما محل والاول منهما موضوع والثاني هيولى ومادة فكل
ما ليس في موضوع سواء كان في هيولى ومادة فيقال له جوهر قال المفسر المقصود من
هذا الكلام تعريف الجوهر والعرض فنقول لما ذكر في الفصل الاول ان الشي الذي يكون

سانحره

في غيره وقد يكون شائعًا فيه كالسواد في الجسم وقد لا يكون كذلك كالوتد في الحائط
قال والذي يكون من القسم الاول يكون على قسمين وذلك لانه اما ان يكون الحال مقوما
للمحل او لا يكون فان كان الحال مقوما للمحل سمي الحال صوره والمحل هيولى وماده
وان كان الحال غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال سمي الحال عرضا والمحل
موضوعا اقول ها هنا ابحاث البحث الاول انه بقي في التقسيم قسم ثالث وهو ان
يكون الحال غير مقوم للمحل وغير مقوم به مثل ما اذا فرضنا ان موجودا مستقلا بنفسه
حل في موجود اخر مستقل بنفسه فهذا وان كان لا مثال له من الموجودات الا
ان هذا بحسب القسمه العقليه مفهوم ثالث البحث الثاني ان قولنا الحال اما ان يكون
مقوما للمحل او لا يكون مبنا على تلخيص معنى المقوم واعلم ان الشي اذا احتاج في وجوده
الى غيره سمي المحتاج متقوما والمحتاج اليه مقوما اذا عرفت هذا ظهر ان هذا الكلام انما يتم
لو ثبت ان المحل قد يكون محتاجًا في وجوده الى وجود محله فلو احتاج المحل في وجوده
الى الحال لزم الدور وهو محال وقد ذكرنا هذا الكلام في باب قاطيغورياس
واجبنا عنه بما يمكن ان يقال فيه فلا فائده في الاعاده واذا عرفت هذه المقدمه
فنقول المحل جنس تحته نوعان الموضوع والهيولى والحال جنس تحته نوعان العرض
والصوره وقد عرفت انه اذا كان الشي اعم من غيره وكان عدم ذلك الاعم
اخص من عدم ذلك الاخص فلما كان الحيوان اعم من الانسان كان اللاحيوان
اخص من اللاانسان فكل ما صدق عليه انه لا حيوان صدق عليه انه لا انسان.
وليس كل ما صدق عليه انه لا انسان صدق عليه انه لا حيوان فلما كان الموضوع اخص
من المحل كان اللاموضوع اعم من اللامحل فعلى هذا القول الجوهر هو الموجود
لا في موضوع لان الصوره حاله في الهيولى وهي داخله تحت قولنا موجود لا في موضوع

الحال ومن ذلك ليس بمثال لان هذا الحال
والمحل لان الحال محتاج في وجوده الى

وغير داخله تحت قولنا موجود لا في محل اذا عرفت هذا ظهر عندك معنى قول الحكما
الجوهر هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع فان قال قايل
قولكم الجوهر هو الموجود لا في موضوع باطل ويدل عليه وجهان الاول ان هذا
فاسد طردا وعكسا اما الطرد فلانه تعالى موجود لا في موضوع مع انه ليس بجوهر اذ
لو صدق عليه سبحانه انه جوهر مع ان الجوهر مقول على ما تحت قول الجنس لزم كونه تعالى
داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل
وكل مركب فانه ممكن فيلزم كون الواجب لذاته ممكنا لذاته وانه محال واما
العكس فلان الجواهر الكليه جواهر مع انها صوره موجوده في الاذهان حالة في تلك
الاذهان موضوعات لها وهي حالة في تلك الاذهان حلول العرض في المحل السوال
الثاني ان كون الشي موجودا وصف خارج عن الماهيه بدليل انه يمكن تعقل الماهيه
مع الشك في وجودها ولو كان كونه موجودا نفس تلك الماهيه او جزا منها
لامتنع ذلك واما كونه لا في موضوع فهو قيد سلبي فيكون لا محالة خارجا عن
الماهيه اذا عرفت هذا فنقول المفهوم من كونه موجودا لا في موضوع امر خارج
عن الماهيه ثم المشهور عند الحكما ان الجوهر مقول على تحته قول الجنس والمقول على غيره
قول الجنس يكون داخلا في الماهيه فيلزم ان يكون الخارج عن الماهيه داخلا في الماهيه
وذلك محال وايضا الموجود لما كان خارجا عن الماهيه لم يكن جنسا ولا في موضوع
لما كان مفهوما عدميا لم يكن فصلا وقولنا موجود لا في موضوع ليس مركبا من الجنس
والفصل فوجب ان لا يكون حد الجوهر والجواب عن السوالين مبني على حرف واحد
وهو انه ليس المراد من قولنا الموجود لا في موضوع هو انه يكون موجودا بالفعل بشرط
ان يكون لا في موضوع بل المراد انه ماهيه متى وجدت في الاعيان كانت لا في

في موضوع

فی موضوع اذا عرفت هذا فنقول اما الباری تعالی فانه لا یلزم ان یکون جوهر الان
وجوده غیر حقیقته وقد شرطنا فی کونه جوهرا ان یکون وجوده مغایر الحقیقته واما
الجواهر الکلیه فقد اجابوا عنه بانا شرطنا فی الجوهر ان یکون ماهیه اذا وجدت
فی الاعیان کانت لا فی موضوع الا انها یصدق علیها انها لو وجدت فی
الاعیان لکانت لا فی موضوع ولقائل ان یقول ان تلک الصور یمتنع وجودها
باعیانها فی الاعیان فاذن عرضیتها حاصله فی الحال وما لاجله یصیر جواهر یمتنع علیها
فوجب الحکم بانها اعراض وایضا فبتقدیر ان یصدق علیها انه یمکن حصولها فی
الاعیان الا انا نقول انه یصدق علیها انها لو حصلت فی الاعیان لکانت لا
فی موضوع ویصدق علیها انها فی الحال فی موضوع فیلزم ان یکون جوهرا
عرضا معا وذلک محال واما السوال الثانی فقد اجابوا عنه ایضا بناء ذلک الاصل
وهو انا بینا انه ما کان جوهرا لانه موجود لا فی موضوع بل انما کان جوهرا لانه
ماهیه لو وجدت فی الاعیان لکانت لا فی موضوع ولم یلزم من خروج الموجود
لا فی موضوع عنه عن تقوم الماهیات ان یکون الاعتبار المذکور مقوما للماهیات
فهذا ما قیل فی هذا الموضع واما السوال الثالث وهو قوله ان هذا لیس حدا له
فنقول الجوهر هو الجنس الاعلی والجنس الاعلی لا یکون فوقه جنس اخر والا لما کان جنسا
اعلی فاذا لم یکن له جنس لم یکن له فصل فیمتنع ان یکون له حد وانما الممکن فی تعریفه ذکر
الرسوم قال الشیخ الجوهر اربعه جوهر مع انه لیس فی موضوع لیس فی ماده وجوهر
هو فی ماده والقسم الاول ثلثه اقسام فانه اما ان یکون هذا الجوهر ماده او ذا ماده
او لا ماده ولا ذا ماده والذی هو ذو ماده ولیس فیها هو ان یکون منها وکل شی
من الماده ولیس بماده فیحتاج الی زیاده علی الماده وهی الصوره فهذا الجوهر هو المرکب

فالجوهر اربعه ماهيه بلا ماده وماده بلا صوره وصوره في ماده ومركب من ماده وصوره
قال المفسر المقصود من هذا الفصل تقسيم الجوهر الى انواعه الاربعه وتقريره ان تقال
قد بينا ماهيه الماده وحقيقتها وبينا ان الصوره الموجوده في الماده تكون جوهرًا
مقول الجوهر اما ان يكون في ماده او يكون نفس الماده او يكون متركبًا من الماده
والصوره او يكون بخلاف هذه الاقسام الثلثه اعني ان لا يكون في ماده ولا ماده
ولا متركبا عن الماده اما الجوهر الذي يكون في الماده فهو الصوره واما الماده فقد
عرفتها واما المركب عن الماده والصوره فهو الجسم واما الذي لا يكون على احد
تلك الاقسام الثلثه فهو الجوهر المجرد ومن الناس من يقول هذا الجوهر المجرد ان افتقر في
افعاله الى اله جسمانيه فهو النفس وان لم يفتقر في افعاله الى الاله الجسمانيه فهو العقل
فهذا ملخص الكلام في هذا التقسيم واعلم ان هذا التقسيم لا يتم الا باثبات امور احدها
اثبات ان الحال قد يكون مقوما للمحل فانه لو بطل ذلك لم يمكن اثبات الجواهر
الصوريه وثانيها اثبات ان الجسم مركب من الماده والصوره والكلام في هذا
الموضع سياتي عن قريب ان شاء الله وثالثها اثبات ان كل مركب عن الماده
والصوره فهو جسم وهم ما اقاموا على هذه القضيه حجه لان قولنا كل جسم فهو مركب
من الماده والصوره لا يقتضي ان يكون كل مركب من ماده وصوره فهو جسم لما
عرفت ان الموجبه الكليه لا تنعكس كليه بل لنا ان نثبت على مقتضى اصول الحكماء
ذلك لان الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول الجنس على انواعه واحد انواع الجوهر
هو الجوهر المجرد فيكون الجوهر المجرد داخلا تحت الجنس وكل ما كان كذلك فذاته مركبه
من الجنس والفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا ماده وصوره فهذا
يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجرده مركبه من الماده والصوره فثبت بهذا انه

بلس

ليس كل ما كان مركبا من المادة والصورة فهو جسم الفصل الثانی
فی احکام الهیولی والصورة اعلم ان هذا الفصل مشتمل علی مسایل الاولی فی اثبات
ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة قال الشیخ الاتصال الجسمی موجود فی
مادة وذلک لانه یقبل الاتصال وقبول الانفصال اما ان یکون للاتصال
لکن الاتصال لا یقبل الانفصال الذی هو ضده لانه یستحیل ان یکون فی ضده
قوة قبول ضد لان ما یقبل شیا یبقی وهو موجود فمن المحال ان یکون شی غیر
موجود یقبل شیا موجودًا والضد یعدم عند وجود الضد والمقابل عند وجود
المقابل فقوة قبول الانفصال هی فی شی قابل للانفصال والاتصال غیر
الانفصال والاتصال فاذن الاتصال الجسمانی فی مادة قال المفسر اعلم انه
یجب اولا تلخیص محل النزاع فنقول لا شک ان فی الوجود موجودًا شاغلا
للحیز ممتدًا فی الجهة فهذا الشی اما ان یکون قایما بنفسه واما ان یکون حالًا
فی محل اما الاول فهو قولنا وهو المراد من قولنا ان الجسم غیر مترکب من المادة والصورة
واما الثانی فهو مذهب الشیخ ومذهب اکثر من قبله من الفلاسفة فانهم زعموا ان هذا
الشی الممتد فی جهة بحاصله فی الحیز هو الجسمیة ومحل هذه الجسمیة هو الهیولی ومجموعهما هو الجسم
فهذا تلخیص محل النزاع واعلم ان حجة الشیخ فی هذه المسئلة مبنیة علی نفی الجوهر الفرد
وعلی ان الجسم المتصل شی واحد فی نفسه کما انه عند الحس واحد اذا عرفت هذا
فلنذکر هذه الحجة التی ذکرها ونقررها ان نقول ثبت ان الجسم البسیط فی نفسه شی
واحد وذلک هو المراد من کونه متصلا ولا شک ایضا فی انه قابل للانفصال
فنقول قابل هذا الانفصال اما ان یکون هو الاتصال او غیره والاول باطل
لان القابل یجب ان یبقی مع المقبول والاتصال لا یبقی مع الانفصال فامتنع

ان يكون القابل للانفصال هو الاتصال فلابد من الاعتراف بوجود شي سوى

الاتصال يكون قابلا لهذا الانفصال الطاري ولذلك الاتصال الزايل وحينئذ

يظهر ان الجسم مركب من الاتصال ومن شي اخر يقبل ذلك الاتصال وذلك

هو المطلوب ولقايل ان يقول هذا ابنا على ان الجسم البسيط متصل في نفسه وهو بنا على

نفي الجوهر الفرد والكلام فيه قد تقدم ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يقال

الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحده وعند الانفصال زالت الوحده

وبدلت بالاثنينيه فالزايل هو الوحده والطاري هو التعدد وهما عرضان

متعاقبان على الجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم مركبا في ذاته من قابل ومقبول و

الذي يوكد هذا السوال ان الجسم عند ورود الانفصال عليه ما بطل اتصاله لان كل

واحد من الجزين بقي متصلا كما كان انما الزايل هو الوحده فقط وذلك يقرر ما

قلناه واعلم انه قد عظم بعض الناس لتقرير هذه الحجه وحاصل ما يمكن ان يدفع

به هذا السوال ثلثه اوجه الاول يوجد بعد العدم وكل ما كان كذلك فلابد له من

ماده اما بيان المقدمه الاولى فالدليل عليه ان الجسم البسيط كان قبل القسمه شيا واحدا

في نفسه ثم بعد القسمه حصل جسمان فهذان الجسمان الحادثان بعد القسمه اما ان يقال انهما

كانا حاصلين قبل القسمه او ما كانا حاصلين قبل القسمه والاول باطل لان هذين

الجسمين لو كانا حاصلين قبل القسمه لكان كل ذلك الجسم مركبا منهما فحينيذ لا يكون حصلتا

ذلك الجسم قبل ورود القسمه عليه واحدا لكنا فرضناه واحدا هذا خلف واما القسم

الثاني وهو ان يقال ان الجسمان الحاصلتان بعد القسمه ما كانا حاصلين قبل ورود

التقسيم بل هما حدثتا الان فهذا يقتضي ان يقال ان تلك الجسميه الواحده التي كانت موجوده

قبل التقسيم قد بطلت والجسميتان الحادثتان بعد التقسيم قد وجدتا وحدثتا فثبت

ان الجسمه

ان الجسميه يصح عليها الحدوث والزوال واما بيان المقدمه الثانيه وهي ان
كل ما صح عليها الزوال والحدوث فله ماده فالدليل عليه ان كل محدث فانه مسبوق
بالامكان وذلك الامكان لا بد له من محل موجود وذلك المحل هو الهيولى
وتقرير هذه المقدمه مشهوره في كتب الحكمه فهذا وجه استخرجته لتصحيح دليل الشيخ
ولقايل ان يقول المقدمه الاولى باطله وذلك لان هذا يقتضي ان يكون
ايراد الفصل والقسمه على الجسم اعداماً للجسميه الاولى وايجاداً لجسميتين حادثتين
وذلك يوجب ان من غمس اصبعه في البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد بحراً جديداً
وذلك لا يقوله عاقل فان قالوا انه وان زالت الجسميه الاولى وحصلت جسميتان
جديدتان لكن الهيولى باقيه في الحالتين فلا جرم لم يلزم ان يكون البحر الاول معدوماً
قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان الجسم حين كان واحداً فقد كانت هيولاه
واحده فاذا انقسم ذلك الجسم فقد انقسمت هيولاه ايضاً فاذا كان التقسيم اعداماً
لزم ان يكون اعداماً للصوره والهيولى معاً فيكون التقسيم اعداماً مطلقاً
ويسقط هذا العذر الثاني ان الجسم المعين عباره عن مجموع الهيولى المعينه والصوره
المعينه فان بطلت تلك الصوره المعينه فقد بطل احد الجزئين من ماهيه ذلك الجسم
وبطلان احد اجزاء الماهيه يقتضي بطلان ذلك المركب فهذا يقتضي ان يكون
تفريق البحر اعداماً له وذلك لا يقوله عاقل فهذا هو الكلام على المقدمه الاولى من
الدليل المذكور واما المقدمه الثانيه وهي قولنا ان كل ما صح الحدوث والزوال
عليه فله ماده فالكلام على هذه المقدمه قد ذكرناه في كثير من كتبنا فلا نعيده ههنا
الطريق الثاني في تقرير دليل الشيخ ان يقال الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوه وكونه
متصلاً بالفعل ومنفصلاً بالقوه اثران متغايران والشي الواحد لا يمكن ان يكون

مصدراً للاثرين متغايرين بنا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلابد وان
يكون الجسم مركباً من امرين احدهما عنه له الفعل والثاني عنه له القوة والاول الصورة
والثاني هو الهيولى وهذا الوجه ايضاً قد كنت تكلفته في نصرة دليل الشيخ وهو
ايضاً ضعيف جداً لانه بنا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد بين
ضعف كلماتهم في تقرير هذه المقدمة ثم نقول ايضاً وارد عليكم من وجهين الاول
ان الهيولى اما ان يكون شيئاً له وجود او لا يكون كذلك فان لم يكن لها
في نفسها وجود امتنع كونها جزءاً من ماهية الجسم لان المعدوم لا يكون جزءاً من الموجود
وان كان لها في نفسها وجود فحينئذ يصدق عليها انها موجودة بالفعل ويصدق عليها
انها قابلة للصور والاعراض وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه فيلزم افتقار الهيولى
الى هيولى اخرى لا الى نهاية وهو باطل الثاني ان الهيولى من حيث هي هي موجودة
مجردة عن الوضع والحيز فيمتنع ان يكون هو موصوفاً بالشكل والحصول في الحيز بل
الموصوف بهما هو الجسمية من حيث هي هي فيكون الجسمية من حيث انها جسمية بالفعل ومن
حيث انها هي القابلة للحصول في الحيز والشكل بالقوة فهذه الجسمية شي واحد مع انها
بالفعل في وجود نفسها وبالقوة في ساير الصفات فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط
نفسه كذلك الطريق الثالث في تقرير هذه الحجة ان يقال قد ثبت ان الجسم البسيط في
واحد وثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الصغر الى حد الا
ويقبل هذا الانقسام وثبت انه لا يمتنع خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها الى
الفعل فهذا يقتضي ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلاً لهذا الانقسام الا
ولا معنى للاتصال الا كونه واحداً مع كونه قابلاً للانقسامات فثبت ان الجسم
انتهاؤه في قبول القسمة الى حد الا ويكون الاتصال باقياً وهذا يقتضي ان يقال ان

ذات

ذات الجسم بدون الاتصال محال فثبت ان كونه جسما مستلزم للاتصال وثبت
ايضا ان كل جسم فانه قابل للانفصال ولا شك ان الاتصال والانفصال امران
متنافيان متعاندان والشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه فاذن
لا بد وان يكون الجسم مركبا من شيئين احدهما الجسمية التي هي مستلزمة للاتصال
والاخر الهيولى التي قابلة للانفصال فثبت انه لا بد وان يكون الجسم مركبا من
جزئين احدهما حال في الاخر واعلم ان هذا الطريق ضعيف ايضا وبيانه من وجوه
الاول لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث انه جسم يقتضي كونه متصلا لولا القاسر فاذا
فاذا ورد القاسر صار قابلا للانفصال ولا بعد في الشيء الواحد ان يوجب اثرين
مختلفين بحسب شرطين مختلفين الا ترى ان الطبيعة توجب السكون بشرط ان يحصل
حاملها في المكان الطبيعي والحركة بشرط ان يكون حاملها حاصلا في المكان الغريب
فكذا هاهنا الجسم اذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية للاتصال اما اذا
وصل اليه القاسر واوجب قطعه وقسمته فانه يصير قابلا لذلك الانقسام والانفكاك
الثاني ان مدار كلامهم على ان الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه قابلا
لمعانده وهذا ايضا وارد عليهم لان مذهبهم ان الهيولى مستلزمة للجسمية وعندهم
ان الجسمية مستلزمة للاتصال ومستلزم المستلزم مستلزم فالهيولى مستلزمة للاتصال
مع انها قابلة للانفصال فكان الشيء الواحد مستلزما للشيء وقابلا لمناقضه على اصلهم
الثالث انهم يقولون الجسمية مستلزمة للاتصال والهيولى قابلة للانفصال وهذا على قانون
قولهم محال لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يحللهما حيز
فارغ وهذا المعنى انما يعقل حصوله في الشيء الذي له اختصاص بحيز وجهة والهيولى
ليس لها عندهم حصول في حيز ولا اختصاص بجهة واذا كان الامر كذلك امتنع

كونها قابلة للانفصال فان التزموا ان الهيولى لها في حد ذاتها المخصوصة حصول في
حيز واختصاص بجهة فحينئذ نقول لهم لا معنى للجسمية والاتصال الا هذا فاذا كان
هذا هو الهيولى فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يشير العقل اليها الرابع انكم قلتم
الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهذا يقتضي ان الاتصال و
الانفصال شيا واحدا فلما كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية وجب ان يكون
الموصوف بالانفصال هو الجسمية فحينئذ يسقط اصل دليلكم لان مداره على ان القابل
للانفصال ليس هو الاتصال فهذا جملة ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجة وقد
ظهر انها باطلة على جميع الوجوه والذي يدل على ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من
الهيولى والصورة وجوه الاول ان الجسم لو كان في ماهيته مركبا من جزئين
لكان لكل واحد منهما حقيقة ووجود باعتباره يمتاز عن الاخر اذا عرفت هذا
فنقول اما ان يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجما والكل باطل فبطل القول
بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما انه يمتنع ان يكون كل واحد منهما في نفسه
حجما ومتمددا في الحيز والجهة فلانهما لما كانا متداخلين لزم كون احد البعدين
داخلا في الثاني وذلك عندهم محال وايضا فكون احدهما محلا للاخر فكون
ذلك الذي هو المحل جوهرا قايما بنفسه وهو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان
يكون احدهما حجما دون الثاني فان قلنا ان ما هو حجم في ذاته هو المحل وما ليس بحجم
في ذاته هو الحال فهذا اسلم لانه يرجع حاصله الى قيام عرض بجسم وان قلنا ان
ما ليس بحجم في ذاته هو المحل وما هو حجم في ذاته هو الحال فهذا باطل لان ذلك الذي
ليس بحجم في ذاته لا اختصاص له بالحيز اصلا والذي هو حجم في ذاته فهو مختص بالحيز وحلول
ما له حصول في الحيز فيما لا حصول له في الحيز محال واما القسم الثالث وهو ان لا يكون

واحد

لواحد من هذين الجزئين اختصاص بالحيز اصلا فبعد اجتماعهما ان لم يحدث
زايد كان الجحم مجرد ما لیس بحجم هذا خلف وان حدث زايد وذلك الزايد
حجم فحينيذ اما ان يكون الجحم حالا في الجرد او بالعكس وقد ابطلنا الكل فثبت
ان القول بالهيولى يفضي [illegible] الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول
به باطلا الوجه الثاني هيولى الجسم البسيط اما ان يكون واحدًا او كثيرًا والقسمان
باطلان فبطل القول بالهيولى اما امتناع كونها واحده فلان الجسم اذا انقسم
فاما ان تقال تحت تلك الهيولى واحده او ما بقيت كذلك والاول باطل
والا لكنا اذا قسمنا الماء وحصل احد الجزئين بالمشرق والاخر بالمغرب فانه يكون
ذات هذا الماء عين ذات ذلك الماء الاخر وذلك معلوم الفساد بالضروره
والثاني وهو ان تقال الهيولى لو كانت واحده عند وحده الجسم ثم تعددت
عند انقسامه فهذا ايضا محال لان هذا العدد الحاصل بعد القسمه ما كان
موجودا قبل القسمه لانا نتكلم على تقدير ان هيولى الجسم البسيط واحد وقد
حدث هذا العدد فيلزم ان تقال تلك الهيولى واحده قد عدمت وحدث
الآن عدد ان جديدان من الهيولى فيلزم ان يكون نوري الجسم اعدامًا للجسم الاول
واحداثًا لجسمين جديدين وذلك لا يقوله عاقل واما القسم الثاني وهو ان
تقال هيولى الجسم البسيط ما كان واحدًا بل كان متعددا فنقول هذا يقتضي
ان يكون بحسب كل انقسام يمكن وروده على الجسم يكون للجسم هيولى على حده
لانا بينا ان الجسم الذي يمكن انقسامه الى قسمين لا بد وان يكون لكل واحد من
قسمه هيولى على حده اذ لو كانت هيولاه قبل القسمه واحده ما التعدد لعادت
المحالات المذكوره في القسم الاول فثبت ان القول بصحه هذا القسم يقتضي

ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم البسيط فهيولى ذلك الجزء متميز بالفعل عن هيولى الآخر
امتيازا بالشخص والعدد ولكن الانقسامات التي يمكن فرضها في الجسم البسيط غير متناهية
فيلزم ان يكون الجسم البسيط له هيوليات غير متناهية بالعدد وذلك محال لان
الصورة الحالة في كل واحدة منها غير الصورة الحالة في الاخرى لامتناع حلول
المعنى الواحد في محلين وعلى هذا التقدير فلكل واحد من تلك الاجزاء الممكنة
هيولى بالفعل على حدة وصورة بالفعل على حدة فيكون كل واحد منها متميزا بالفعل
عن الاخر فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من اجزاء لا نهاية له بالفعل وذلك
محال فثبت انه لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة لكان هيولى الجسم البسيط
قبل وقوع القسمة فيه اما ان تكون واحدة او متعددة وثبت فساد القول
بهما فلزم القطع بان الجسم لا يجوز ان يكون مركبا من الهيولى والصورة الوجه الثالث
على فساد القول بالهيولى هو ان الهيولى هو الشي الذي يقبل الاتصال والانفصال
والاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث
والانفصال عبارة عن وقوعهما في حيزين بحيث يتخللهما ثالث فقبول الاتصال
والانفصال لا يعقل الا للشي الذي يكون مختصا بالحيز وحاصلا في المكان والجهة
وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيز فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم
وذلك محال فكان اثبات الهيولى للجسم محالا ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
اما الالفاظ المذكورة في تقرير هذه الحجة فمعلومة وان كان فيها بعض التطويل
واما قوله في آخر الفصل وكذلك فانه يتبع هذا الانفصال ويكون معه من القوى
والصور فالمراد ان هذه المادة كما انها محل لهذه الصورة الجسمية فكذلك محل
لسائر الصور النوعية التي يجي شرحها وكذلك محل لسائر القوى المعدنية والنباتية

والجواهر

والحيوانية المسألة الثانية في بيان ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية قال الشارح
والمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة لانها ان فارقت فاما ان تكون ذات
وضع او لا تكون فان كانت ذات وضع وتنقسم فهي بعد جسم وان كانت ذات
وضع ولا تنقسم حصل لذي الوضع الغير المنقسم انفراد قوام وقد بينا استحالة هذا في
الطبيعيات وان لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة نار بعينه فاذا لبست الصورة
المائية لم يجز ان تحصل في وضع بعينه ولكنها لا يمكن ان تحصل الا في وضع بعينه
قال المصنف اما لما نفينا كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة كان الشروع في بيان
ان الهيولى لا تنفك عن الصورة عبثا الا لاجل تفسير ما في هذا الكتاب فنحصل هذا
الكلام فنقول لو امكن وجود الهيولى عارية عن الجسمية لكانت اما ان تكون مشارا اليها
بحسب الحس او لا تكون كذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكون الهيولى عارية
عن الجسمية انما قلنا انه يمتنع كونها مشارا اليها لان ذلك المشار اليه بحسب الحس
اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو جسم لا انه هيولى
عارية عن الجسمية وان كان الثاني فهو موجود مشار اليه غير منقسم قائم بالنفس
وذلك هو الجوهر الفرد وقد ابطلناه وانما قلنا انه يمتنع كونها مجردة عن الاشارة
وذلك لان عند حدوث الجسمية في تلك الهيولى اما ان يحصل ذلك الجسم في كل
الاحياز وهو محال بالبديهة او لا يحصل في شيء من الاحياز فيكون الجسم حال كونه
جسما غير حاصل في شيء من الاحياز وهو ايضا محال بالبديهة او يحصل في حيز معين و
ذلك ايضا محال لان نسبة الجسم الى جميع الاحياز على السوية فلو حصل ذلك الجسم
في حيز معين لكان ذلك رجحانا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار خصصه بحيز معين بمجرد القصد والارادة

وحينئذ يرجع الكلام في هذه المسئلة الى انه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار ام لا ثم
نقول هذه الهيولى وان فرضناها خالية عن الصورة الجسمية فلعلها كانت موصوفة بالا
واعراض اخرى وكانت تلك الحالة توجب حصول الهيولى في الحيز المعين بشرط اتصافها
بالجسمية فاذا احدثت الجسمية صارت تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم في ذلك الحيز
المعين وليس في هذا الكلام شيء الا ان يقال الموجب لذلك الاختصاص كان
حاصلا قبل حدوث صورة الجسمية الا ان تاثيرها في ذلك المعلول كان موقوفا
على شرط وهو حدوث الجسمية ومن المعلوم انه لا يبعد ان يقال تاثير العلة في
معلولها يكون موقوفا على شرط الا ترى ان الطبيعة توجب الحركة بشرط ان يكون الجسم
حاصلا في المكان الغريب وتوجب السكون بشرط ان يكون الجسم حاصلا في المكان
الطبيعي وكذا هاهنا قال الشيخ واما اذا كانت ثم استحال هواء تعين لها ذلك الموضع
لانها اذا كانت ما كانت هناك وانما لبست الصورة الهوائية والنارية وهي ذات
وضع قال المفسر هاهنا سوال يذكر على ذلك الدليل وهو ان يقال هب ان لكل عنصر
مكانا طبيعيا الا ان الجزء المعين من كل عنصر ليس له مكان طبيعي بل نسبته الى جميع اجزاء
حيز الكل بالسوية ثم مع هذا فقد حصل في موضع معين فاذا عقل هذا فلم لا يعقل ان يقال
ان الهيولى المتجسمة يكون نسبتها الى جميع الاحياز على السوية ثم مع ذلك تحصل في حيز معين والجواب
عنه بان كل صورة مسبوقة بصورة اخرى والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة
كانت مختصة بحيز معين ولا يبعد ان يكون تلك الاحوال السابقة اسبابا للتعين الحيزي بعد
حدوث هذه الصورة الحادثة بخلاف ما اذا احدثت الصورة الجسمية ابتداء فانه لم يوجد
قبل حدوثها حالة تقتضي تعين هذا الموضع فظهر الفرق ولقائل ان يقول نسلم انه لم يوجد
قبل حدوث صورة الجسمية وضع وموضع تقتضي تعين الوضع والموضع بعد حدوثها لكن

لا يلزم

لا يلزم من عدم نوع واحد من الاسباب عدم السبب فلم لا يجوز ان يقال كانت المادة
موصوفة باعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع وكانت تلك الاعراض توجب
الحصول في الحيز المعين بشرط حدوث الجسمية فما لم تبطلوا هذا الاحتمال لم يتم دليلكم
قال الشيخ ولو كان الهيولى تقتضي وجودا عاريا عن الوضع على نحو وجود المعقولات
والصورة ايضا غير ذات وضع لنفسها لانها لو كانت معقولة من حيث هي صورة
لكان مؤلفا من معنيين وكل جملة معقولين فهو معقول غير ذي وضع قال المفسر
هذا هو بيانه على ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية واعلم ان هذا الكلام
في غاية الخبط والاضطراب وبيانه من وجوه الاول انه قال ولو كان الهيولى
تقتضي وجودا عاريا عن الوضع لكان كذا وكذا فيكون هذا الكلام ابطالا لقول
من يقول ان الهيولى لا تقتضي العراء عن الجسمية وهذا لا يقول عاقل بل الذي يقوله
الخصم هو ان الهيولى لا تقتضي حصول الجسمية وفرق بين قولنا الهيولى تقتضي اللاجسمية
وبين ان يقال الهيولى لا تقتضي الجسمية كما انه فرق بين ان يقال هذه الماهية
تقتضي اللاوجود وبين ان يقال انها لا تقتضي الوجود فان الاول ممتنع والثاني
ممكن فكذا ها هنا ... احد لا يقول ان الهيولى تقتضي كونها عارية عن الصورة بل
يقولون انها لا تقتضي حصول الصورة والثاني هو انه جعل الصورة الجسمية الحادثة
في المادة غير ذات وضع وهذا فاسد لان الجسمية عبارة عن الحجمية والامتداد في
الجهات فاي عاقل يقول ان هذا شيء مجرد عن الوضع الثالث انه يقال له
اخبرنا عن مذهبك بل الهيولى من حيث هي انها حجم ام لا فان قال انها حجم وله امتداد
في الجهات فهذا موافقة في المعنى فانه سمى الجسم بالهيولى وان قال الهيولى من حيث
هي هي ليس بحجم البتة فنقول فاخبرنا عن الصورة بل هي من حيث هي هي حجم ام
لا فان قال نعم فقد اعترف بان الصورة الجسمية حجمية وامتداد في الجهات فكيف

قال ههنا انها ليست ذات وضع وان قال الصوره من حيث هي هي ليست بحجم
ولا ممتده في الجهات فنقول فالجسم عندك لا معنى له الا المجموع الهيولى والصوره
والهيولى لا حجميه لها في نفسها والصوره ايضا لا حجميه لها في نفسها فيكون
الجسم على قولك مجموع امرين لا حجميه لواحد منهما وقد سلمت ان كل مجموع مركب من جزئين
هذا شانهما فانه لا يكون حجما في نفسه فيلزمك على قولك ان لا يكون الجسم حجما ولا ذا
وذلك باطل فظهر ان هذا الفصل ساقط جدا المسئله الثالثه في اثبات الصور
النوعيه قال الشيخ واذا وجدت جسما لم يخل اما ان يكون قابلا للتقطيع والتفريق
او غير قابل فان كان قابلا فاما بعسر او بسهوله وايضا فاما ان يكون قابلا للنقل
عن موضعه او غير قابل وجميع ذلك تصور وقوي على الجسميه قال المفسر مذهب
الشيخ انه حصل في جسم النار معنى يوجب الحراره والسوسه والخصه وكذلك في جميع
العناصر ويسمي هذه المعاني التي توجب هذه الاحوال المحسوسه بالصور النوعيه واحتج
على القول بوجود هذه الصور النوعيه بان الاجسام اما ان يكون قابله للاشكال
المختلفه او غير قابله لها فان كانت قابله لها فقبولها اما ان يكون بعسر او بسهوله
فالاجسام متساويه في الجسميه ومختلفه في هذه الاحوال والمقتضي لهذه الاحوال ليس هو
الجسميه لان الجسميه معنى واحد والمعنى الواحد لا يكون عله للاحوال المختلفه فلا بد من معنى
اخر وذلك المعنى اما ان يكون حاصلا في ذلك الجسم او مباينا عنه والمباين اما ان
يكون جسما او جسمانيا او لا يكون جسما ولا جسمانيا ومحال ان يكون ذلك الاخر
مباينا عنه سوا كان جسما او جسمانيا او لا يكون جسما ولا جسمانيا فتعين ان يكون ذلك
لقوه موجوده فيه وهو المطلوب وهكذا اتم هذه الحجه الا ان الشيخ حذف هذه
المقدمات مع ان الكلام لا يتم الا بها ولقايل ان يقول السوال على هذه الحجه من وجوه
الاول لم لا يجوز ان يكون اختصاص كل واحد من هذه الاجسام بهذه الاحوال

الحجه

الجسميه اما قوله الجسميه معنى واحد والمعنى الواحد لا توجب الاحوال المختلفه فنقول لا نسلم
ان الجسميه معنى واحد وبيانه هو ان الجسم ما تقبل الابعاد الثلثه فالمعلوم منه عندنا
كونها قابله للابعاد ولا يلزم من اشتراك جميع الاجسام فى هذه القابليه اشتراكها فى
الماهيات التى حكم عليها بهذه القابليه لما ثبت انه لا يمتنع فى العقل ان تكون
الماهيات المختلفه مشتركه فى اللوازم واذا كان الامر كذلك فحينئذ لم نعلم كون
الاجسام متماثله فى حقايقها ومتساويه فى ذواتها فسقط كلامكم من هذا الوجه
السوال الثانى ان الاجسام كما انها مع اشتراكها فى الجسميه مختلفه فى هذه الصفات
والاعراض فهى ايضا مختلفه فى تلك الصور التى زعمتم انها هى المبادى لهذه الاعراض
فوجب ان يكون اختصاصها بتلك الصور لصور اخرى ولزم اما الدور
واما التسلسل وهما محالان فان قلتم ان الصور السابقه اعدت الماده
لقبول الصور اللاحقه فلم لا تقولوا ان العرض السابق اعد الماده لقبول العرض
اللاحق وعلى هذا التقدير فلا حاجه الى اثبات هذه الصور السوال الثالث
هب انه ثبت لكم ان هذه الاعراض المحسوسه معلله بمعان غير محسوسه حاله فى هذه
الماده الا ان تلك المعانى لا تكون صورا الا اذا كانت مقومه لموادها فما
الدليل على انها مقومه لموادها فانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا تثبت كونها صورا ثم
نقول القول باثبات هذه الصور باطل على مذهبكم لانه اما ان يقال حصلت
فى النار صوره واحده وتلك الصوره هى الموجبه لما فيها من الحر واليبس والخفه
والاين والشكل او تثبتوا لكل واحد من هذه الاعراض المحسوسه صوره على حده
والاول باطل على قولهم لان مذهبهم ان الماده الواحده لا تقوم بصورتين
معا فى درجه واحده ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه الفصل الثالث

فی اثبات القوی قال الشیخ کل جسم یصدر عنه فعل دایما فی العادة المحسوسة فاما
ان یکون ذلک الفعل یصدر عنه لجسمیته او لقوة فیه او لسبب من خارج ولا
یجوز ان یکون لجسمیته لان الاجسام لا تتساوی فیما یصدر عنها وتتساوی
فی جسمیتها ولا یجوز ان یکون ذلک بسبب من خارج لان اختصاص الجسم المعین
بقبول الاثر المعین عن ذلک المباین اما ان یکون اتفاقیا او لا یکون لان ذلک
الجسم اختص بخاصیة لاجلها صار اولی بقبول ذلک الاثر من ذلک المباین و
الاول باطل لان الاتفاقی لا یکون دایما ولا اکثریا وکلامنا فی الدایم وفی
الاکثری فبقی القسم الثانی وهو ان یکون ذلک الجسم انما اختص بقبول ذلک الاثر
عن ذلک المباین لاجل خاصیة فی ذلک الجسم وتلک الخاصیة معنی غیر الجسمیة
وهی المبدا القریب لحصول ذلک الاثر فقد عاد الامر الی ما ذکرنا من ان تلک
الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الاجسام المخصوصة لمبادی موجودة فیها
وهذه المبادی هی التی سمیناها بالقوی قال المفسر فیه مباحث الاولی
اعلم ان عبارة الکتاب فی الفصل کانت طویلة مخبطة فالتقطنا منها ما هو المقصود
وهو هذا الذی کتبناه وهو ظاهر معلوم وصیغة الدعوی ان یقال کل جسم یصدر عنه
فعل لا علی سبیل القسر ولا علی سبیل العرض فذاک لقوة موجودة فیه ودلیله
ما لخصناه وعلیه سؤالات الاول لا نسلم ان الاجسام متساویة فی الجسمیة وقد
سبق تقریر هذا الکلام الثانی ان التقسیم المذکور غیر منحصر وذلک لان مذهبکم
ان الجسمیة حالة فی محل هو هیولاها اذا عرفت هذا فنقول التقسیم الصحیح ان یقال
مبدا هذه الآثار اما الجسمیة او ما یکون حالا فیها او ما یکون محلا لها او ما لا یکون
حالا فیها ولا محلا وانتم ترکتم ذکر ما یکون محلا للجسمیة والذی یدل علی ان هذا القسم

واحد الا

واجب الذكر هو ان الفلاسفه قالوا ان كل فلك فانه واجب الاتصاف
بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينه ولا يقبل الخرق
والالتيام والتغير والانهدام فنقول لهم لو وجب اتصاف ذلك الفلك
بتلك الاعراض المعينه لكان ذلك اما لجسميته او لصفه حاله في جسميته او
هذين القسمين لا يجوز ان يكون لجسميته لان الجسميه معنى واحد وهذه الاحوال
غير واجبه في الاجسام ولا يجوز ان يكون لصفه قايمه به لان تلك الصفه
ان كانت واجبه عاد التقسيم في كيفيه وجوبها ولزم التسلسل وان كانت
جايزه الزوال امتنع ان يكون الصفه الجايزه الزوال عله لحصول امر ممتنع
الزوال ولما بطلت الاقسام باسرها ثبت ان القول بوجوب اتصاف كل
فلك بقدره المعين ووضعه المعين باطل فعند هذا قالت الفلاسفه لم لا يجوز
ان يقال ان هيولى كل فلك مخالفه بالماهيه لهيولى ساير الافلاك ثم ان
تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول الجسميه وحصول هذا القدر المعين والوضع
المعين فحصل بين جسميه ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمه
بهذا الطريق واذا عرفت هذا فنقول لم يلزم من كون الفلك غير قابل للاشكال
المعينه اثبات صوره نوعيه فيه لاحتمال ان يكون ذلك الحكم انما ثبت
لاجل تلك الهيولى المخصوصه وايضا فيجوز ان يكون حر النار ويبسها لاجل
هيولاها المخصوصه فان قالوا هيولى جميع العناصر واحده وذلك يمنع من ان
يكون كيفياتها معلله بهيولاها فنقول القول بان هيولاها واحده بنا على
ان الكون والفساد جايز عليها ودلايلكم على صحه القول بالكون والفساد
ضعيفه على ما بيناه ذلك في ساير الكتب الثالث ان نقول لما ان الاجسام بعد

اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الاعراض فكذلك مختلفة في الصور التي هي مبادي
لهذه الاعراض فلم لم تحلل هذه الصور لصور اخرى ويلزم التسلسل وقد
سبق تقرير هذا الكلام الرابع لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب تخصيص الفاعل
المختار قوله ان هذا يكون اتفاقيا والاتفاقي لا يكون دائما ولا اكثريا قلنا
ان كان مرادكم من هذا الاتفاقي هو انه تعالى يخصص بعض هذه الاجسام بصفات
مخصوصة لا لموجب فلم قلتم ان ذلك محال وعند هذا لا بد وان يرجعوا الى
كلامهم المشهور الذي يعولون عليه في مسئلة حدوث العالم ومباحث
تلك المسئلة قد استقصيناها في الكتب المطولة الخامس هب انا سلمنا وجود
هذه القوى لكن لم لا يجوز ان يقال واجب الوجود فياض لذاته وانما تخصيص فيضه
العام بسبب تخصيص القوابل وهذه القوى الجسمانية تكون معدات ومخصصات
فاما المؤثر الحقيقي والموجد الحقيقي فليس الا واجب الوجود وعلى هذا التقدير لا يكون
شي من القوى الجسمانية مؤثرة واظن ان مذهب المحققين من الحكماء ليس الا كذلك
المسئلة الثانية في تفسير القوة اعلم ان الشيخ لما بين ان هذه الاجسام انما تصدر
عنها الافعال المخصوصة لمبادي فيها غير الجسمية قال وهي القوى فان هذا معنى
اسم القوى واعلم انه قال في ساير كتبه القوة مبدا التغير من اخر في اخر من حيث
انه اخر والمراد من هذا الكلام ان مذهبه ان الشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
معا فالمؤثر شي والقابل شي اخر فلهذا السبب قال القوة مبدا التغير من اخر
في اخر واما قوله من حيث انه اخر فهو جواب عن سوال يذكر فيقال اليس ان الطبيب
يعالج نفسه فاجاب عنه بانه يعالج نفسه ويقبل العلاج ببدنه فالانسان وان
كان شيئا واحدا الا ان المعالج منه احد جزئيه والقابل للعلاج هو الجزء الثاني

قال

فزال السوال ولقائل ان يقول التغير انما يصدق حيث حصل ذلك الشي بعد العدم
وليس من شرط القوه الموثره ان يكون كذلك الا ترى ان المقدار المعين لكل فلك
والشكل المعين لكل فلك والوضع المعين لكل فلك مقتضى طبايعها النوعيه فلذلك
الطبيعه قوه اوجبت هذه الاثار مع ان هذه الاثار ليست من جنس التغيرات
لانها باقيه دائمه ازلا وابدا من غير تغير ولا تبدل المسئله الثالثه في اقامه
الحجه في اثبات الطبيعه قال الشيخ ولان كل جسم يخصص كما قلنا بان كيف و
سائر ذلك وبالجمله بحركه وسكون فذلك اذن له لاجل قوه هي مبدا التحرك
الى تلك الحاله وهذا اسم الطبيعه قال المفسر انه ذكر في اول الطبيعيات ان
الطبيعه عباره عن قوه توجب حركه ما هي فيه وسكونه بالذات وهذا
المعنى كان في ذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم اما هاهنا فاقام الدلاله
على ان كل اثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فانه
يجب ان يكون تلك القوه موجوده فيه وحينئذ يلزم منه ان يكون هذه الاجسام
ساكنه في احيازها الطبيعيه ومتحركه في احيازها الغريبه لا بد وان يكون لقوى
موجوده فيها فصار ذلك الذي ذكر في اول الطبيعيات على سبيل الوضع
والمصادره مثبتا هاهنا بالحجه المسئله الرابعه في اثبات ان لكل حركه
غايه معينه قال الشيخ ولان كل مبدا حركه لا يخلوا اما ان يتوجه نحو حدود يحفظ
او يتوجه الى غايه على الاستقامه والمتوجه نحو شي محدود اما بالطبع او بالاراده
او بالقسر والقسر ينتهي الى اراده او طبع وكل منتهى اليه مطلوب طبع المتحرك او
ارادته او طبع القاسر او ارادته وكل ذلك لشي هو كمال لذلك المريد او المطبوع
والخروج الى الفعل في مقوله يصير عند حصولها واحد المعدوم اما الطبيعي فكمال طبيعي واما

الارادي فكمال ارادي مظنون او بالحقيقة وكل حركة نحو دود فانها اذا نسبت
الى مبدئها الاول كانت لكمال ما هو خير حقيقي او مظنون وكذلك الحافظ واما
القسم الثالث فمحال لان الارادة لا تحرك الا نحو غرض مفروض والطبيعة لا تحرك
الا الى غاية محدودة وذلك لانها ان تحركت الى اي كيف اتفق فاليس متميزا
عنده عن غيره لم يكن تحرك نحو كيفية اولى بان لا تحرك فاذن كل حركة نحو غاية لا
قال المفسر اعلم ان كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية او قسرية وطريق
الحصر ان يقال كل حركة فلا بد لها من موثر فذلك الموثر اما ان يكون قوة موجودة
في ذلك المتحرك او شيئا مباينا عنه فان كان الاول فاما ان يكون تلك القوة
تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار وهي الطبيعة او بالاختيار وهي الارادة
واما الموثر المباين فهو القسر فثبت ان كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية او قسرية
وايضا فكل حركة فهي اما مستقيمة او مستديرة فاذا عرفت هاتين المقدمتين
فنقول كل حركة فلا بد لها من مطلوب معين اما الحركة المستقيمة فلانها ان
كانت طبيعية فلا بد وان يكون متوجهة الى غاية معينة اذ لو لم يكن كذلك لكان
كونها متوجهة الى غاية معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وان كانت
ارادية فلا بد وان يكون الحركة الى ذلك الجانب المعين ارجح عند ذلك المريد
من الحركة الى الجانب الاخر اذ لو لم يكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى
هذه الجهة دون سائر الجهات ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير
مرجح وهو محال واما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه في المستقيمة بعينها
سواء فرضت طبيعية او قسرية او ارادية ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله
ولان مبدأ كل حركة لا يخلو الى اخره فاعلم ان كل قوة محركة فهي اما ان تحرك حركة مستقيمة

او مستديرة

او مستديرة فان كان الاول فاما ان تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة او لا الى
غاية معينة فالاقسام ثلثة احدها القوة التي تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة
وثانيها القوة التي تحرك حركة مستديرة وثالثها القوة التي تحرك حركة مستقيمة
لا الى غاية معينة محدودة فهذا هو تفسير قوله كل مبدأ حركة فاما ان تتوجه بها
نحو شي محدود او تتوجه نحو دور تحفظه او تتوجه لا الى غاية على الاستقامة ثم
انه لما ذكر هذه الاقسام الثلثة اراد ان تشرح احوال كل واحد من هذه
الاقسام فبدأ بالقسم الاول وهو الذي تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة
فبين ان القوة التي هذا شانها اما ان تكون طبعا او ارادة او قسرا وقد
ذكرنا وجه الحصر ثم قال والقسر ينتهي الى ارادة او طبع والامر كما قال والا لزم
استناد كل قسر الى قسر اخر اما على سبيل التسلسل او الدور وهما باطلان
ثم بين ان ذلك الحد الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن
الطبع او الارادة او القسر وجب ان يكون مطلوبا بالذات لتلك القوة
المحركة والامر كما قال لان تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد
المعين وجب ان يكون الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوبا بالذات لتلك
القوة المحركة ثم بين ان الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كمالا لذلك المتحرك
وبين ذلك بان قال الوصول الى ذلك الحد يقتضي خروج امر من القوة الى
الفعل وانتقال امر من العدم الى الوجود وكل ما كان كذلك فانه يكون كمالا
ولما ذكر ذلك قال اما الطبيعي فكمال طبيعي واما الارادي فكمال ارادي مظنون
او بالحقيقة وهو ظاهر وانما قال مظنون او بالحقيقة وذلك لان الحيوان
ما لم يعتقد في امر من الامور ان وجوده خير من عدمه فانه لا يقصد تكوينه ثم

ان ذلک الاعتقاد ان کان مطابقا کان ذلک الشی خیرا حقیقیا وان کان
غیر مطابق کان ذلک خیرا مظنونا ولما تکلم فی الحرکة المستقیمة شرع فی
الحرکة الدوریة فقال وکل حرکة نحو دور فانها اذا نسبت الی مبدیها الاول
کانت لکمال ما فکان خیرا حقیقیا او مظنونا وکذلک الحافظ وهذا ظاهر
قال واما القسم الثالث فمحال لان الارادة لا تحرک الا نحو غرض مفروض و
الطبیعة لا تحرک الا الی غایة محدودة وهذا اعادة الدعوی ثم احتج علیه بان
قال انها ان تحرکت الی ای کیف اتفق لم یکن بان تحرک نحو کیفیة اولی بان لا تحرک
او بان تحرک نحو کیفیة اخری ولما کان ذلک باطلا ثبت انه لا بد لکل حرکة
من غایة معینة قال الشیخ العبث حرکة نحو غایة للمحرک الارادی القریب لیس علیه
لمحرک فکذا البعید فان الذی یعبث یتخیل غرضا للعبث فیشتاق الیه من
حیث التخیل واما اذا قیل للعبث انه لیس بغرض فمعناه انه لیس لغرض عقلی
فالعابث بیده تحرکه القریب هو محرک عضل الید وتحرک الی غایة ما للکل القوة
وعندها تقف والی غایة ما اخری للتخیل المستعمل للشوق ولیس بغایة عقلیة
قال المفسر لما بین بالدلیل ان کل فاعل فلا بد له فی فعله من غرض وغایة اورد
علی نفسه سوالا فقال هذا اشکل بالعابث فانه فعل اختیاری ولیس فیه
غایة وغرض والجواب عنه انا بینا ان الفعل الاختیاری مبداه القریب القوة
الموجودة فی العضلات المحرکة للاعضاء وقبلها القوة الشوقیة وهی الرغبة فی
جذب النافع او دفع الضار وقبل هذه القوة الشوقیة تصور ان ذلک الفعل
نافع او ضار اما تصورا حاصلا علی سبیل الفکر العقلی او حاصلا علی سبیل
التخیل الحیوانی الاتفاقی فهذه المراتب الثلث لا بد منها وقد شرحنا بالفعل ما تقدم

ذا عرفت هذا فنقول الحركة الواقعة على سبيل العبث فاعلها القريب القوة
الموجودة في العضلة ولا شك ان تلك القوة تقتضي حصول تلك الحركة
الى حد ما معين فغاية القوة المحركة ايصال الجسم الى ذلك الحد المعين فقد حصلت
الغاية بالنسبة الى القوة المحركة واما المرتبة الثانية وهي القوة الشوقية فلم
يحصل بهذه الارادة وهذا الشوق الى احداث تلك الحركة الواقعة على
سبيل العبث فان تلك الحركة لا توجد فغاية هذا الشوق المعين والارادة
المعينة ايصال ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين واما المرتبة الثالثة وهي
المبدأ البعيد وهي اعتقاد ان ذلك الفعل نافع او ضار فهذا ايضا لا منه
قد عرفت ان هذا الاعتبار تارة يكون فكريا عقليا واخرى يكون تخيليا ومبدأ
الفعل العبثي في اكثر الامر هو هذا الاعتبار التخيلي الا الاعتبار الفكري فيكون حصول
ذلك الفعل العبثي الى الحد المعين غاية الاعتقاد التخيلي ولا يكون غاية للاعتقاد الفكري
ان الحاصل هاهنا هو الاعتقاد التخيلي لا الاعتقاد الفكري فثبت بما ذكرنا
ان الفعل العبثي لم يحصل ايضا لا لغاية معينة قال الشيخ موجبات الاشواق
التخيلية غير مضبوطة في الامور الجزئية ولا ايضا صحيحة الارتسام في الذكر حتى
اذا راجع التخيل والذكر صادف غرضا فعله وداعية اليه ما ما ومن اسباب
العادة فان المعاد تشتهي اذا اشتهى للخيال او في تذكر من مناسبة او
مائلة وبالجملة شيء ذي نسبة فاذا كان العقل متصرفا عن ضبط ذلك الى امور
اخرى حسية او فكرية واختلس التخيل فيما بين ذلك اختلاسات تعذر عن
الذهن مصادفة السبب فيه فكانت نسبته اماه الى العبث اشد
المفسر قد ذكرنا ان هذا الفعل العبثي مبدأه القريب هو القوة الموجودة

في العضلات ولا شك ان هذا المبدا حاصل واما المرتبة الثانية وهي الا
والشوق الى الفعل فللقائل ان يقول لا نسلم ان هذه الارادة حاصلة وما الدليل
على ان الفعل العبثي قد حصل فيه هذا الشوق والارادة فنقول ان هذا الشوق
والارادة ايضا حاصل في الفعل العبثي فان الانسان يعلم بالضرورة انه
ما لم يحصل في قلبه داعية وميل الى تحريك اليد بذلك العبث فانه لا يحصل
تلك الحركة واما المرتبة الثالثة وهو اعتقاد ان ايجاد ذلك الفعل اولى ... كه
فهذا ايضا حاصل وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثالثة هي الشوق الا ان
هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال وموجباتها امور غير مضبوطة
وبتقدير ان يكون مضبوطا الا ان الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها في
الذهن كثيرا ولهذا المعنى قال في الاشارات حضور ذلك التصور شي والعلم
بذلك الحضور شي اخر وتفاير ذلك الحضور في الذكر شي ثالث ولا يلزم
انكاد المرتبة الاولى لفقدان المرتبتين الاخريين ثم ذكر ان من جملة الاسباب
الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتياد فان الانسان اذا اعتاد شيئا
فكلما تذكره اشتهاه ومن جملة الاسباب ان العقل ربما كان مشغولا بمهم من
المهمات فحينئذ لا يقوى على ضبط القوة المتخيلة وحينئذ يطالع القوة المتخيلة شيئا من الصور
المخزونة في خزانة الخيال فيحصل حينئذ اعتقاد ان ذلك الفعل نافع ولهذا فثبت
بمجموع ما ذكرنا ان الفعل العبثي لم ينفك عن غاية او عرض الفصل الرابع
في احكام العلل والمعلولات وفيه مسائل الاولى في حد السبب قال الشيخ
السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشي من غير ان يكون وجود ذلك الشي داخلا
في وجوده او متحققا به وجوده قال المفسر المراد منه انه اذا تعلق وجود شي بشي

اخر ولم يكن وجود الشي الاول جزا من وجود الثاني ولا سببا لوجود ذلك
الثاني فان ذلك الثاني يكون سببا لذلك الاول وحاصل الكلام يرجع
الى انه اذا كان شي علة لمعلول فانه يجب ان لا يكون ذلك المعلول جزا
من ماهية تلك العلة ولا سببا لوجود تلك العلة والا لزم الدور وقال
في كتاب الحدود العلة كل ذات وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود
هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل واعلم انه ايضا اشارة الى بيان
ان الدور غير جائز في العلل وهذا القول الذي ذكره في هذا الكتاب فاسد
وذلك لان حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيين بالاخر الا
ان هذا حكم من احكام العلل وانما يصار اليها بعد معرفة ماهية العلة فكيف
يجعل جزا لتعريف العلة واذا ثبت هذا وجب اسقاط وحينيذ يبقى مجرد قوله
السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشي الا ان هذا القدر ايضا مختل لان لفظ
التعلق لفظ مجمله مشتركة بين امور كثيرة ومثل هذا اللفظ لا يجوز استعماله في
التعريفات واما التعريف المذكور في الحدود فانه يجب ان يسقط منه
الدور وحينيذ يبقى مجرد قوله العلة كل ذات وجود ذات اخرى منه وبصير
حاصل الكلام انه ابدل لفظ العلة بلفظ منه وهذا باطل من وجهين الاول ان
ابدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية والثاني ان لفظ من مشترك
بين ابتدا الغاية وبين التبعيض وبين التبيين على ما هو مذكور في باب النحو
ولا يمكن حمله في هذا الموضع الا على ابتدا الغاية ثم ان ابتدا الغاية اقسام
كثيرة كالابتدا من الزمان ومن المكان ومن الفاعل ومن الموثر ولا شك
ان المراد هاهنا ليس الا الابتدا من الموثر فيصير هذا التعريف ابدال اللفظ

الموضوعه لمعنى معين بلفظ مشترك بين مفهومات كثيره ومعلوم ان ذلك باطل
والاقرب عندي ان يقال قد سمعت ان ها هنا علة صورية وهي جزء الشي الذي
يجب حصول الشي عند حصوله وعلة ماديه وهي الجزء الذي به يحصل امكان الشي
الشي وعلة فاعليه وهي التي تؤثر في وجود الشي وعلة غائيه وهي التي لاجلها
الشي والقدر المشترك بينها انه الذي يحتاج اليه الشي واعلم ان حاجة الشي الى غيره
قد يكون في ماهيته وهي كاحتياج الشي الى جزئه الصوري وجزئه المادي وقد
يحتاج الى الشي في وجوده فقط وهو السبب الفاعلي والغائي المقدر
بين الكل هو قولنا انه محتاج اليه فان قيل فالشرط ايضا محتاج اليه قلنا الشرط في
الحقيقة عبارة عن جزء العلة ونحن في هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامه و
بين جزء العلة المسئلة الثانيه في حصر الاسباب في الاربعة المذكوره
قال الشيخ فمنه سبب معد ومنه سبب موجب فاذن كل سبب شرط والشرط
اما ان يكون موجبا او غير موجب والذي ليس بموجب فهو اما ان يكون قابلا
للوجود او لا يكون قابلا فان لم يكن قابلا للوجود ولم يكن جزء شرط يوجب الوجود
فلا حاجة اليه قال المفسر هذا الفصل كالمدلس على هذا الكتاب ويبعد ان
يكون كلام الشيخ وبالجملة فلنطلب تفسيره من غيري قال الشيخ كل سبب اما ان يكون
جزءا مما هو سببه او لا يكون فان كان جزءا فاما ان يكون جزءا وجوده بانفراده يعطي
الفعل لما هو جزء له او يكون جزءا وجوده بانفراده يعطيه القوه والذي يعطيه القوه
اي يكون له الشي بالقوه وفيه قوة الشي هو ماديه وهيولاه والاخر الموجب له
فهو من الاسباب الموجبه ويسمى صوره والذي ليس بجزء منه اما ان يكون نسبته
لقوام ذلك الاخر مباينه ذاته او مواصله ذاته والذي هو مواصله ذاته يسمى

موضوعا

موضوعاً والذي هو بمناسبة ذاته فاما ان يصد وجود ذلك المباين مان يكون
لاجله وهو الغايه او لا يكون كذلك وهو الفاعل فالاسباب اذن خمسه
ماده وموضوع وصوره وفاعل وغايه لكن الماده والموضوع مشتركان في
ان كل واحد منهما فيه قوه وجود الشي وان افترقا في ان احدهما هو الاخر
ليس بجزو فيجب ان يوحد الشي واحدا وهو الذي فيه الوجود فيكون الاسباب
اذن اربعه ما فيه وما به وما منه وما له قال المفسر اني قد حذفت بعض
الفاظ هذا الفصل ومع ذلك فهذا الذي كتبته طويل وحاصل الكلام ان
يقال الذي يحتاج الشي اليه اما جزء ماهيته او لا يكون فان كان الاول فاما
ان يكون هو الجزء الذي به يكون الشي بالقوه وهو الماده او به يكون بالفعل و
هو الصوره وان كان الثاني فاما ان يكون به الشي وهو الفاعل او لاجله الشي
وهو الغايه فهذا حاصل هذا الكلام واعلم ان الحق ان العله الغائيه قسم من اقسام
العله الفاعليه وذلك لان قدره الانسان وساير الحيوانات قدره
على الضدين فانه يمكنه الفعل والترك ويمكنه الحركه الى هذه الجهه والى تلك
الجهه فقدرته صالحه لجميع هذه الامور فقبل انضياف القصد المخصص والشوق
المرجح اليها يمتنع صدور فعل معين عنها والا لزم الرجحان لا لمرجح وهو محال
فاذا انضاف القصد الخاص الى تلك القدره فحينئذ يصير تلك القدره
مبدأ لذلك الفعل المعين واذا عرفت هذا فنقول تلك القدره قبل انضياف
ذلك القصد اليها ما كانت مبدأ لذلك الفعل المعين فهذا القصد المعين
عله فاعليه لحصول تلك المبدائيه فثبت ان العله الغائيه قسم من اقسام العله
الفاعليه المسأله الثالثه في بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الفعل

السبب الفاعلي لما يحدث ليس للحادث من حيث هو حادث من كل جهة لان
الحادث له وجود بعد ان لم يكن وكونه بعد ان لم يكن ليس بفعل فاعل انما ذلك
الوجود هو المتعلق بغيره ولكن له من نفسه ان لم يكن قال المفسر الاثر اذا
حدث بعد ان لم يكن فله امور ثلثة احدها الوجود الحاصل في الحال
العدم السابق والثالث كون هذا الوجود مسبوقا بهذا العدم اذا عرف
هذا فنقول الفاعل لا تاثير له في العدم السابق لان ذلك العدم نفي محض
وسلب صرف والاثر الواقع بالفاعل امر ثابت فالقول بان هذا الاثر
الثابت هو عين ذلك العدم الصرف محال وايضا الفاعل لا تاثير له في
كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم لان هذا الوجود متى حصل فانه يجب
لذاته ان يكون مسبوقا بالعدم وما بالذات لا يكون ما بالغير ولما بطل هذان
القسمان ثبت انه لا تاثير للفاعل الا في الوجود فقط هذا القدر هو المذكور في
الكتاب والمقصود منه ان دوام الفعل بدوام الفاعل لا تقدح في كون
الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا وذلك لانه لما ثبت انه لا تاثير للفاعل
البتة الا في اعطاء الوجود لما يكون في ذاته ممكن الوجود فهذا الحال لا يختلف
باختلاف كون ذلك الفعل دائما او متجددا فوجب ان لا يمتنع دوام
الفعل بدوام فاعله المسئلة الرابعة في بيان ان العلة الموجبة لابد وان
تكون موجودة حال وجود المعلول قال الشيخ اذا كان الوجود متعلقا
بالغير فيستحيل ان يكون وجود بغير علة ليست فعلل الوجود تكون مع الوجود
على ترتيب تعصي لا محالة كما علمت نهايته عند الاسباب الاول قال المفسر
هذه المسئلة اشرف مسايل باب العلة والمعلول وعليها مدار البرهان المذكور في

اثبات واجب الوجود وسابقة انا لو جوزنا ان يكون المتاخر بالزمان معلولا
لما هو متقدم بالزمان فحينئذ يمكن ان يقال علة وجود هذه الممكنات الحاصلة
في الحال امور سابقة عليها وعلى هذا الترتيب لا الى اول وحينئذ ينسد
[باب اثبا]ت واجب الوجود لان القول بحوادث لا اول لها لما كان حقا عند
الفلاسفة فلعل المقتضي لكل حادث حادث اخر قبله لا الى اول وعلى هذا
التقدير فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود واما المتكلمون فلما كان القول
[بحو]ادث لا اول لها باطلا عندهم تخلصوا عن هذا السؤال وقالوا لا بد من
انتهاء الحوادث الى الحادث الاول وذلك الحادث الاول لا بد له
من فاعل قديم واما الفلاسفة فلما تعذر عليهم دفع هذا السؤال بهذا الطريق
ذكروا طريقا اخر فقالوا العلة الموجبة يجب ان تكون موجودة مع المعلول
في الزمان فلو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم كونها بأسرها
موجودة دفعة واحدة وذلك محال عندنا انما المجوز عندنا كون كل واحد
من الحوادث مسبوقا بغيره سبقا زمانيا لا الى اول فثبت ان الفلاسفة
لا يمكنهم اثبات واجب الوجود الا بالبناء على هذا الاصل فنقول الذي يدل
على صحة هذا الاصل ما ذكره الشيخ وهو انه اذا كان وجود هذا الاثر متعلقا
بذلك المؤثر فمن الممتنع ان يحصل وجود هذا الاثر مع ان ذلك الاثر ليست
موجودة فان قال قائل نحن لا نقول ان وجود هذا الاثر متعلق بوجود
ذلك المؤثر عندنا في الحال بل انه متعلق بوجود ذلك المؤثر في الماضي فان
ادعيتم انه ليس الامر كذلك فهذا الدعوى عين المتنازع فنقول يجب علينا
تفهيم هذه الحجة بحيث يسقط عنه هذا السؤال وتقريره ان نقول تاثير المؤثر في

وجود الاثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او لا حال وجوده فان كان الاول
لحـ ان يكون موجودا حال وجود الاثر لان كونه موثرا في حال مع انه
لا حصول له في الحال محال وان كان الثاني فحينئذ يصدق في الزمان الماضي
انه حصل التاثير وصدق فيه انه لم يحصل الاثر فحينئذ يلزم ان يقال انه حصل التاثير
مع عدم الاثر و هذا محال لوجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لكان التاثير
مغايرا للاثر فحينئذ يكون التاثير في ذلك التاثير زائدا عليه ولزم التسلسل
و الثاني انه اذا كان حصول التاثير متقدما بالزمان على حصول الاثر كان حصول
التاثير الثاني في ذلك التاثير الاول متقدما عليه ايضا بالزمان فلما كانت
مراتب هذه التاثيرات غير متناهية لزم ان يكون كل موثر متقدما على اثره
بازمنة غير متناهية وهو محال الثالث ان التاثير نسبة بين وجود الموثر
و وجود الاثر وحصول النسبة مشروط بحصول كلا المنتسبين فالقول بحصول
هذه النسبة مع عدم احد المنتسبين يكون باطلا والرابع ان الاثر قبل زمان و
جوده معدوم فيكون العدم الاصلي الازلي باقيا كما كان ومتى كان الامر
كذلك كان ذلك الزمان مساويا لساير الازمنة التي كان العدم الاصلي
حاصلا فيها فكما امتنع حصول التاثير في ساير الازمنة المتقدمة فكذا في هذا
الزمان فثبت بهذا البرهان القاهر ان العلة الموجدة لا بد وان يكون موجودة
مع المعلول اذا ثبت هذا الاصل فنقول لو تسلسلت الاسباب و
المسببات الى غير النهاية لكان ذلك المجموع موجودا دفعة واحدة الا ان ذلك
محال لما بينا بدليل التطبيق ان كل جملة لها ترتب في الطبع كالعلل او في الوضع
كالابعاد فدخول ما لا نهاية له فيه محال وهو المراد من قول الشيخ في هذا الفصل ان

هذا الترتيب يقتضي لا محالة نهاية عند الاسباب الاول كما علمت فقوله كما
علمت اشاره الى دليل الطبيعي الفصل الخامس في الوجود وسائر انقسامه
الى الجوهر والعرض وفيه مسايل الاولى في ان القول الموجود على ما هو تحته
بالتشكيك قال الشيخ الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده لا في
موضوع وعلى الذي وجوده في موضوع قال المفسر اللفظ المشكك هو اللفظ
الدال على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيره بشرط ان يكون حصول ذلك
المعنى في بعض تلك الجزئيات اولى من حصوله في البعض فاذا قلنا ان لفظ الموجود
كذلك وجب علينا بيان امرين احدهما ان المفهوم من كون الشي موجودا مفهوم
واحد في جميع الموجودات والثاني ان ذلك المفهوم بالجوهر اولى منه بالعرض
اما المطلوب الاول فاعلم ان من الناس من قال لفظ الموجود واقع على الواجب
وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك اللفظي فقط و
ليس هناك مفهوم مشترك واتفق الحكما على ان لفظ الموجود يفيد معنى واحدا في جميع
اقسام الموجودات ويدل عليه وجوه الحجه الاولى ان بديهه العقل حاكمه
بان مقابل السلب شي واحد هو الايجاب فلو لم يكن الايجاب مفهوما واحدا
لما كان الامر كذلك الحجه الثانيه ان الموجود مورد للتقسيم الى الواجب والممكن
الحجه الثالثه المفهوم امر باق مع تغير الاعتقاد في كونه واجبا وممكنا وكل ما كان
باقيا مع قسمين فهو مشترك بينهما فالموجود مشترك بين الواجب وبين الممكن
الحجه الرابعه الحكم على الموجود بانه غير مشترك فيه يعم جميع الموجودات ولو لم
يكن الوجود مفهوما واحدا لم يكن الحكم عليه متناولا لكل الموجودات الحجه الخامسه
ان البديهه حاكمه بان المعقول من الجوهريه والعرضيه والجسميه والسواديه والبياضيه

مفهوم واحد فكذلك حاكمة بان المعقول من الموجودية مفهوم واحد فان جاز تكذيب البديهة في هذا الحكم فليجز تكذيبها في الحكم الاول الحجة السادسة لو ان انسانا انشاء قصيدة وجعل لفظا مشتركا قافية لابيات كثيرة بحسب معان مختلفة لم يقل احد ان هذه القافية مكررة ولو جعل لفظ الموجود قافية لابيات كثيرة لحكم كل انسان سليم العقل بان هذه القافية مكررة وذلك يدل على ان الفطرة السليمة شاهدة بان المفهوم من الموجود امر واحد في الكل الحجة السابعة لو كان لفظ الموجود لا يفيد فائدة واحدة بل يفيد فوائد مختلفة لكنا اذا قلنا السواد موجود وجب ان يبقى الشك في انه موجود باي المعاني ولما لم يبق هذا الشك علمنا ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد فان قالوا انما لم يبق الشك فيه لان المراد من كونه موجودا نفس كونه سوادا فنقول هذا باطل اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد وبقولنا موجود امرا واحدا لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود الذي هو تصديق وبين قولنا السواد الذي هو تصور وحينئذ يلزم ان لا يبقى فرق بين التصديق وبين التصور وهو فاسد اما المطلوب الثاني فهو في بيان ان الواجب لذاته اولى بالموجودية من الممكن لذاته ~~والجوهر اولى بالموجودية من الممكن لذاته~~ والجوهر اولى بالموجودية من العرض فالمراد من الاولى كثرة اللوازم والآثار واذا عرف ان المراد من الاولى ذلك عرف بالضرورة ان الواجب لذاته اولى بالوجود من الممكن والجوهر من العرض ~~فلنطلو~~ المسئلة الثالثة في تحقيق الكلام في قولنا الجوهر موجود لا في موضوع قال الشيخ قولنا موجود لا في موضوع يفهم منه معنيان احدهما ان يكون وجوده حاصلا وذلك الوجود لا في موضوع والاخر ان يكون

معناه الشي الذي وجوده ليس في موضوع والفرق بين المعنيين انك مدري ان
الانسان هو الذي وجوده ان يكون لا في موضوع ولست تدري انه لامحاله
موجود لا في موضوع فانك قد تحكم بهذا الحكم على الشي الذي تجوز ان يكون
معدوما وكون الشي موجودا لا في موضوع بالمعنى الاول امر لازم لوجود الشي
لا يدخل في ماهية الشي وهو مما قد تبحث عنه فانه ليس ههنا معنى الا الموجود
الذي ليس هو بنفسه ماهية لشي من الموجودات التي عندنا وقد زيد عليه
انه ليس في موضوع فاذن هذا المعنى لا يكون جنسا لشي وذلك لانه
ان كان شي ماهيته انه موجود ثم ذلك الموجود ليس في موضوع فلا يتناول
ساير الاشيا التي ليس وجودنا فلا يكون جنسا له ولغيره واما المعنى الثاني
وهو الذي معناه انما انه اذا وجد هذا النحو من الوجود فهو مقولة الجوهر
ولا يمكنك اذا جهلت حقيقة الجوهر ان لا تحمل عليه ويمكنك ان لا تحمل
المعنى الاخر عليه قال المفسر انه في الفصل الاول من السادسة هذا الكتاب
ذكر ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع وان العرض هو الموجود في موضوع
ولو انه ذكر هذا الكلام هناك لكان الاليق والاولى ثم نقول انا اذا قلنا الجوهر
موجود لا في موضوع فهذا يحتمل امرين احدهما ان يكون موجودا في الحال
بشرط ان لا يكون في موضوع والثاني ان يكون ماهيته متى كانت موجوده
كانت لا في موضوع والفرق بين المفهومين ظاهر فانك اذا اخذت المغناطيس
الذي يكون جاذبا للحديد فان اردت به انه الذي يكون موصوفا بالفعل
بهذا الحدث فهذا باطل لان المغناطيس اذا لم يجد حديدا لا يكون جاذبا
للحديد واما ان اردت به انه الذي يجذب الحديد لو وجد فهذا صادق

سواكان جاذبا للحديد بالفعل او لم يكن اذا عرفت هذا فنقول السؤال المراد من
كون الجوهر جوهرا هو المعنى الاول والدليل عليه انا نعلم ان الانسان جوهر
مع انا قد نشك فى انه هل هو موجود فى الحال فثبت ان كونه جوهرا حاصل حال
ما يكون وجوده مشكوكا فيه وذلك يدل على انه ليس جوهرا الا جل انه موجود
بالفعل وللقائل ان يقول السؤال على هذا الكلام من وجوه الاول اندعى ان
الشاك فى وجود الانسان عالم بانه جوهر قبل دخوله فى الوجود او تدعى ان الشاك
فى وجود الانسان عالم بانه عند دخوله فى الوجود لزم يكون جوهرا فان كان المراد
الاول فهو باطل لانه لو كان جوهرا قبل دخوله فى الوجود لزم كون المعدوم جوهرا
وهذا هو القول بان المعدوم شى والشيخ لما ذكر هذا المذهب فى اول الهيات
الشفا استبعده جدا وحكم على اصحاب هذا المذهب بالجهل وقلة العقل فكيف
يلتزمه فى هذا المقام واما ان كان المراد هو الثانى فذلك لا يدل على ان
الوجود غير معتبر فى الجوهرية لانه يرجع حاصله الى ان الذى اشك فى وجوده
فى الحال اعلم انه اذا وجد فانه حال وجوده يكون جوهرا وهذا القدر لا يقدح
فى قول من يقول ان كونه موجودا معتبر فى كونه جوهرا الا ان كونه موجودا وكونه
جوهرا امران مسطوران فى الزمان الثانى وعند حصول احدهما يكون الاخر ايضا
حاصلا وذلك لا يقتضى كون احدهما خارجا عن ماهية الاخر او داخلا فيها
السؤال الثانى ان الوجه الذى ذكرتم ان دل على ان الموجود لا فى موضوع
بالتفسير الاول لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته فههنا ايضا دلائل تدل على
ان الموجود لا فى موضوع بالتفسير الثانى لا يمكن ايضا ان يكون جنسا لما تحته
فالحجة الاولى ان الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا لما تحته لكان امتياز كل واحد من

الانواع

ان نوعية عن الآخر بفصل وذلك الفصل يمتنع ان يكون عرضاً لامتناع كون
المتقوم بالجوهر فوجب ان يكون جوهراً فحينئذ يكون الجنس جزءاً من ماهية
الفصل فحينئذ يكون الفصل مشاركاً للنوع في طبيعة الجنس فوجب ان يكون
امتياز الفصل عن النوع بفصل آخر ولزم التسلسل وهو محال الحجة الثانية ان
قولنا ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع يفيد اموراً ثلثة احدها سلب
الكون في الموضوع وثانيها كون تلك الماهية مقتضية لذلك السلب وثالثها
تلك الماهية التي عرض لها ذلك الاقتضاء ولا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية هي
ذلك السلب لان الجنس جزء من ماهية النوع والسلب المحض لا يكون جزءاً
من ماهية النوع ولا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية هي ذلك الاقتضاء لانا قد دللنا
على ان اقتضاء العلة لمعلولها لا يجوز ان يكون امراً ثبوتياً واذا لم يكن امراً
ثبوتياً امتنع كونه داخلاً في ماهية النوع فيمتنع كونه جنساً لذلك النوع وايضاً
فبتقدير ان يكون هذا الاقتضاء امراً ثبوتياً الا انه نسبة بين ذات المؤثر
والاثر فيكون خارجة عن الماهية فلا يكون جنساً ولما بطل القسمان ثبت
ان الذي يحتمل جعله جنساً لما تحته هو تلك الماهية التي عرض لها هذا الاقتضاء الا ان
هذا ايضاً باطل لان اقل مراتب الجنس ان يكون مفهوماً مشتركاً فيه بين الانواع
وهذا المعنى غير معلوم لان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في
اللوازم فلا يبعد ان يقال الجوهر المجرد له ماهية والجسم له ماهية اخرى وهاتان
الماهيتان متشاركتان في سلب الكون في الموضوع بشرط الوجود مع انه
لا يكون بينهما شركة في شيء من الذاتيات اصلاً واذا كان الامر كذلك ثبت
ان الموجود لا في موضوع بهذا التفسير لا يجوز جعله مقولاً على ما تحته قول الجنس على الانواع

قد الحجة الثالثة انا ذكرنا في سائر كتبنا دلائل قاطعة على ان حقيقته تعالى نفس وجوده
واذا كان الامر كذلك فقولنا ماهية متى كانت في الاعيان كانت لا في موضوع
يصدق على الله تعالى فلو كان هذا المعنى جنسا لزم كونه تعالى مركبا من الجنس والفصل
وانه محال الحجة الرابعة لو كان الجوهر جنسا لكان العقل الاول مركبا من الجنس والفصل
فيكون الصادر الاول عن الله تعالى اكثر من واحد وذلك عندهم محال الحجة الخامسة
كل ما صدق عليه انه جوهر فاما ان يكون بسيطا في ماهيته او يكون مركبا في ماهيته
فان كان بسيطا في ماهيته فذلك البسيط صدق عليه انه جوهر ويمتنع ان يصدق
عليه انه داخل تحت شيء من الاجناس لان الداخل تحت الجنس يكون مركبا والبسيط
لا يكون مركبا وهذا ينتج ان الجوهر ليس بجنس واما ان كان مركبا وجب ان يكون
له بسايط وكل واحد من تلك البسايط يكون جوهرا لامتناع ان يكون العرض جزءا
مقوما لماهية الجوهر وحينئذ يعود الكلام الاول في كل واحد من تلك البسايط
فثبت بهذه الحجج ان الجوهر بالتفسير الذي ذكروه يمتنع ان يكون جنسا لما
تحته واما الفاظ الكتاب ففيها طول وتكرير والمعنى ظاهر المسئلة الثالثة في تحقيق الكلام
في قولنا العرض هو الموجود في موضوع قال الشيخ واما الوجود الذي يكون لا شيئا
في موضوع فيفهم منه ايضا معنيان وواضح من احد المعنيين انه ليس جنسا
واما يشكل في المعنى الثاني الذي بازاء المفهوم للمعنى الاخر من الوجود لا في موضوع
فنقول ان هذا المعنى ليس جنسا للاعراض لانه ليس جزءا في ماهيتها والا لكان
تصورك البياض بياضا يكون مشتملا على تصورك انه في موضوع وكذلك
في الكم قال المفسر قولنا العرض هو الموجود في موضوع يحتمل ايضا وجهين الاول انه
الذي يكون موجودا مع انه في موضوع والثاني انه ماهية اذا وجدت في الاعيان

كالزن

كانت الا في موضوع فاما المفهوم الاول لا يصلح للجنسية فقد تقدم القول
فيه في تفسير قولنا الجوهر هو الموجود لا في موضوع واما المفهوم الثاني فزعم الشيخ
انه ايضا لا يكون جنسا لما تحته واستدل عليه بان قال لو كان هذا المعنى
جنسا لما تحته من الكم والكيف لكان ثبوته لما تحته بديهيا غنيا عن الدليل لما ثبت
ان جزء الماهية يجب ان يكون معلوم الثبوت لتلك الماهية علما بديهيا
لكنه ليس الامر كذلك فانا بعد ان نعقل ماهية الكم والكيف نبقى شاكين في انه هل
هو جوهر او عرض فليس ذلك المعنى بل هو مقوم لمحله او مقوم لمحله وهذا
المعنى ... الصورة عندكم جوهر فقد عقلنا حقيقة الصورة حال ما نكون
شاكين في انها جوهر ام لا فان دل كلامكم هناك على ان العرض ليس بجنس وجب
ان يدل هيهنا ايضا على ان الجوهر ليس بجنس ولقائل ان يجيب فيقول انا لا
نعقل من الصورة ماهيتها المخصوصة بل لا نعقل منها الا انها امر مجهول من شانه
الحاق بهذه الاثار والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه لم يلزم من
العلم بها العلم بجنسها وفصلها اما نحن الالوان والمقادير بحقايقها المخصوصة فلو
كانت العرضية مقومة لها لزم ما ذكرناه بطل الفرق ولانا بينا ان الكون في
الموضوع مفهوم ثبوتي وقولنا ليس في موضوع اشارة الى سلبه فاذا كان
اقتضاء الكون في موضوع ليس بجنس بان يكون اقتضاء سلب هذا المعنى لم يكن
جنسا كان اولى واعلم ان هاهنا وجوها اخرى تدل على ان العرض ليس جنسا لما تحته
فالحجة الاولى انا اذا عقلنا العرض ماهية متى وجدت كانت في الموضوع فهاهنا امور
ثلثة الحصول في الموضوع واقتضاء هذا المعنى والماهية التي المقتضية لهذا المعنى
وكل واحد من هذه الثلثة لا يصلح للجنسية على ما قررناه في الجوهر الحجة الثانية

العرض اما ان يكون ماهية بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فذلك ال...
عليه انه عرض ولا يصدق عليه الجنس البتة فالعرض ليس بجنس واما ان كان مركبا
فاجزاؤه اما يجب ان يكون اعراضا ضرورة ان الجوهر يمتنع ان يكون جزءا من
العرض فيكون كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة عرضا فيعود الكلام المذكور
فان قالوا لم لا يجوز ان يكون اجزاء العرض جوهرا قلنا لانها ان كانت باسرها
جواهر كان المجموع الحاصل منها جوهرا فيلزم ان يكون العرض جوهرا هذا خلف وان
كان بعضها جواهر وبعضها عرضا فذلك الواحد البسيط عرض وهو غير داخل في
الجنس فيعود الكلام المذكور الحجة الثالثة الاعراض الانتزاعية احوج الى الكون
في الموضوع من الاعراض القوية الوجود مثل الكميات والكيفيات فكانت
اولى بالعرضية فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا

المسئلة الرابعة في بيان ان الوجود ليس جنسا لما تحته قال الشيخ ولان الوجود
لما كان في موضوع اما ان لا يكون مع وجود موضوعه بالطبع او بعد وجود ما ليس
في موضوع لا يلزم ان يكون مع وجود الشيء الذي يكون في الموضوع ولا بعده
فالوجود بهذا قبل ذاك بالذات وبالحد وهذه القبلية له من حيث الوجود
وهو المعنى المشار اليه بان فيه ههنا شركة كتقدم الاثنين على الثلثة فان ذلك
ليس من حيث العددية بل من حيث الوجود فيكون متقدما في المعنى المفهوم من
العدد فلا يكون الوجود منهما بالسوية قال المفسر لما بين في الفصل السابق ان
العرض ليس جنسا لما تحته بين في هذا الفصل ان الوجود ليس جنسا لما تحته واستدل
عليه بان الوجود واقع على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم
والتاخر وكل ما كان واقعا على ما تحته على هذا الوجه لم يكن جنسا

فلان

بان الوجود الشي الذي يكون في موضوع اما ان يكون مع وجود موضوعه بالطبع
وبعده واما وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع وجود الشي في الموضوع
ولا بعده وهذا يدل على ان الوجود لما ليس في موضوع متقدم على الوجود
لما هو في موضوع فثبت ان الموجود مقول على الجوهر والعرض بالتشكيك
الحاصل بسبب التقدم والتاخر واما بيان الكبرى وهو ان كل ما كان كذلك
فانه لا يكون جنسًا وذلك لان الجنس جزء الماهية وحصول التفاوت في جزء
الماهية محال فان قيل اليس ان العدد الناقص جزء من ماهية العدد
الزايد والجزء مقدم على الكل فيلزم ان يكون العدد الناقص متقدما بالرتبة
على العدد الزايد فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك فوجب ان لا يكون
العدد مقولا على ما تحته قول الجنس قلنا العدد الناقص متقدم على العدد
الزايد في كونه موجودًا الا في كونه عددًا فمفهوم العدد مقول على ما تحته بالسوية
والتشكيك انما وقع في الوجود وهو خارج عن الماهية وههنا دلايل اخرى
تدل على ان الوجود ليس جنسًا لما تحته فالحجة الاولى لو كان الوجود جنسًا لما تحته
لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت
حقيقته مركبة ولو كان الموجود جنسًا لكانت حقيقة واجب الوجود لذاته مركبة
وهذا محال الحجة الثانية لو كان الوجود جنسًا لما تحته لكان امتياز كل واحد
من تلك الانواع عن غيره بفصل وذلك الفصل يكون موجودًا لان الفصل
جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءًا من ماهية النوع فالفصل لا يكون
معدومًا فيكون موجودًا فيكون الجنس جزءًا من ماهية الفصل فيفتقر امتياز ذلك
الفصل عن النوع الى فصل اخر ويلزم التسلسل وهو محال الحجة الثالثة المفهوم من الموجود

ه ان كان مفتقرا الى الموضوع فيكون عرضا فاذا كان ...
العرض مقوما للجوهر وهو محال وان كا... ... الموضوع ثم كان جنسا لمجموعها
فيلزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض وذلك محال لان المجموع الحاصل من
الجوهر والعرض لا يحصل في الموضوع بل الحاصل في الموضوع هو احد جزئيه فاما
الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا في الموضوع فيكون العرض هو ذلك
الجزء فقط واما هذا الجزء فهو خارج عن ماهية ذلك الجزء الاخر الحجة الرابعة
لو كان الموجود جنسا لما تحته لكان جنسا للممكن ولو ... ... جنسا للممكن لكان
واجب الثبوت له ممتنع الزوال عنه وكل ما كان كذلك كان واجبا لذاته
فيلزم ان يكون الممكن بحسب لذاته واجبا لذاته واعلم انه لو كان الموجود جنسا لما
تحته لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ثم انه لما كان جنسا للواجب لذاته
لزم ان يكون الواجب لذاته مركبا وكل مركب ممكن لذاته فلو كان الموجود جنسا
لما تحته لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف وايضا فلما كان جنسا للممكن
لذاته وكل ما كان جنسا لشيء كان واجب الثبوت له فيلزم ان يكون الممكن
لذاته واجبا لذاته وهذه دلايل لطيفة حسنة جدا المسئلة الخامس في تقسيم
الاعراض قال الشيخ الموجودات التي في موضوع منها ما لها قرار في الموضوع
ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار ومن وجه اخر بعض الموجودات
في موضوع للموضوع في نفسه فقط وبعضها للموضوع بمعنى وجوده غيره فقط و
بعضها للموضوع في نفسه بالنسبة الى غيره لا انه نفس وجود غيره بازايه ه
فاولاها بالوجود المستقر فيه واقلها استحقاقا للوجود من هذه الاجل وجود غيره
والثالث متوسط مثال الاول البياض مثال الثاني الاخوة مثال الثالث الا...

واايضا

[illegible] التي في نفسه ما هو سبب اضافة نفسه كالوضع واضعف
هو سبب قياس الى غيره [illegible] غيره في حكمه مثل قولك الاصغر والاكبر
واضعف الثالث ما كان الى غيره فاركيتي قال المفسر اما الاجناس
[illegible] العاليه للاعراض فهي التسعه المذكوره في كتاب قاطيغورياس وقد شرحناه
على الاستقصا فلا فائده في الاعاده واما ها هنا فقد ذكر الشيخ نوعين اخرين
من التقسيم ما ذكرهما في شي من كتبه المطوله والمختصره فكان ذلك من خواص هذا
الكتاب الشريف [illegible] ول ان يقال العرض اما ان يكون قار الذات واما ان
[illegible] ... [illegible] اما الذي يكون قار الذات فجميع اقسام الكميه الا الزمان عند
من يقول الزمان مقدار الحركه وجميع اقسام الكيفيه الا الصوت وجميع الاضافات
الا الامور اللاحقه واما العرض الذي لا يكون قار الذات فالزمان عند من يقول
انه مقدار الحركه والصوت والحركه ومقوله ان يفعل ومقوله ان ينفعل في
الامور الجسمانيه مثل تقطيع الاجسام وتقطعها وما يشبهها اشكال وهو ان العرض
الذي لا يكون قار الذات لا بد وان يكون عباره عن امور متتاليه متعاقبه بحيث
يكون كل واحد منها لا يوجد الا في آن واحد على ما بيناه في كتاب الحركه واذا
ثبت هذا فنقول ذلك الذي وجد في ذلك الآن الواحد اما ان يكون
ممكن الوجود في الآن الثاني او لا يكون كذلك فان كان الاول كان ممكن
البقا والاستمرار فيلزم ان يكون كل عرض ممكن البقا والاستمرار وان كان
الثاني لزم ان يقال ان الشي انتقل من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
وانه محال التقسيم الثاني للاعراض وهو ان العرض اما ان يكون صفه حقيقيه
[illegible] ن الاضافات واما ان يكون مجرد الاضافه واما ان يكون صفه حقيقيه

تتبعها اضافة مثال الاول السواد والبياض مثال الثاني

الاين وهو معنى يقتضي نسبة الشي الى مكانه وههنا ابحاث البحث الاول ان

الشي اذا حصل في مكانه فان حصوله في مكانه نسبة بينه وبين ذلك المكان

فهذه النسبة لابد من الاعتراف بها ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم انه حصل

في ذلك الجسم معنى حقيقي يوجب تلك الحالة الاضافية ومنهم من انكر وجود هذا المعنى

اذا عرفت هذا فالاين انما يمكن جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الاول

اما اذا قلنا بالقول الثاني فانه يكون الاين من باب النسب المجردة البحث الثاني

ان مراد الشيخ من قوله بعض الموجودات في موضوع في نفسه هو الذي سميناه

بالصفة الحقيقية لان المراد من قوله بعض الموجودات في موضوع اي بعض الاعراض

والمراد من قوله للموضوع في نفسه اي هذا العرض يكون حاصلا للموضوع في نفسه

ولا تعلق له بشي سوى ذلك الموضوع ولا تعلق لها بشي اخر اما الصفة الاضافية

فانها تكون حاصلة في الموضوع ويكون لها تعلق بشي اخر خارج عن الموضوع فان

الاضافات لا يمكن تحققها الا بين المضافين واما قوله وبعضها للموضوع بمعنى

وجود غيره فقط فالمراد منه ما سميناه بالاضافات الخالصة والنسب الصرفة

فانها لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من الشيئين المخصوصين بان الاخر في

مقابلته واما قوله وبعضها للموضوع في نفسه بالنسبة الى غيره فهذا هو الذي

سميناه بالصفة الحقيقية التي تتبعها صفة اضافية اما انها للموضوع في نفسه فهو

اشارة الى ما هنالك من الصفة الحقيقية واما كونها بالنسبة الى غيره فهو اشارة

الى النسبة التابعة لحصول تلك الصفة الحقيقية البحث الثالث لا شك ان اقواها

في الوجود هو الصفة الحقيقية واضعفها في الوجود الاضافة المحضة والثالث وهو الصفة

الحقيقة

الحقيقية التي يتبعها صفة اضافية فهو متوسط بين القوة والضعف والامر فيه
ظاهر البحث الرابع اضعف الاعراض الحقيقية ما يكون معلولا للاحوال النسبية
الاضافية وهو الوضع فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب ما بين اجزاء
ذلك الجسم من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها
من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقي ليس من باب النسب والاضافات ولكنها في وجودها
معلولة للنسب المخصوصة المذكورة فلا جرم كان اضعف الاعراض الحقيقية هو هذا
العرض ثم نقول واضعف الاعراض الاضافية هو الاضافات العارضة للاضافات
مثل الاصغرية والاكبرية فانهما اضافتان عارضتان للصغير والكبير وهما ايضا اضافتان
ثم نقول واضعف انواع القسم الثالث اعني العرض الذي يكون صفة حقيقية
يتبعها صفة اضافية ما كانت اضافته الى شيء غير قار فان الاين عبارة عن صفة
حقيقية يقتضي نسبة الى المكان والمتى عبارة عن صفة حقيقية يقتضي نسبة الى الزمان
لكن المكان عرض قار والزمان عرض غير قار فلا جرم كان الاين اقوى وفي
المتى اضعف الفصل السادس في مباحث الممكن والواجب وفيه
مسايل الاولى في تعريف الواجب قال الشيخ كل وجود للشيء فاما واجب
او غير واجب فالواجب هو الذي يكون له دايما وذلك اما له بذاته واما له بغيره
قال المفسر انه فسر الواجب هاهنا بالدايم فان كان دايما بذاته كان واجبا
بذاته وان كان دايما بغيره كان واجبا بغيره واعلم ان المعتاد والمشهور في
الكتب تفسير الواجب بما يكون ضروري الوجود ثم الضروري قد يكون ضروريا
دايما وقد يكون ضروريا لا دايما فلا ادري ما الفايدة في تعيين هذا الاصطلاح
المسألة الثانية في ان الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا

قال الشيخ كل ما يجب لذاته وجوده يستحيل ان يجب وجوده بغيره وبالعكس
قال المفسر الواجب لذاته يمتنع ان يكون ... بغيره وايضا الواجب بغيره
يمتنع ان يكون واجبا لذاته وتقريره ان الواجب لذاته هو الذي يكون ذاته كافية
في حصول الوجود والواجب بغيره هو الذي لا يكون ذاته كافية في حصول الوجود
بل لا بد من شيء آخر فلو جعلنا الشيء الواحد واجبا بذاته وبغيره معا يلزم ان يقال
ان ذاته كافية في وجوده وغير كافية فيه فيلزم الجمع بين النقيضين وهو محال
المسألة الثالثة في تفسير الممكن قال الشيخ كل ما يجب وجوده لا عن ذاته فاذا
اعتبرت هيته بلا شرط لم يجب وجودها والا لكان لذاته ... يمتنع وجودها والا
لكان ممتنع الوجود لذاته فلم يوجد ولا عن غيره فاذن وجوده بذاته ممكن وبشرط
لا علته ممتنع وبشرط علته واجب وجوده لا بشرط علته فباعتبارها ممكن وبالآخر
ممتنع قال المفسر لا ادري ما الذي حمل الشيخ على امثال هذه التطويلات
العارية عن الفائدة في مثل هذا الكتاب الصغير بل الواجب ان يقال انا اذا اعتبرنا
ماهية الشيء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجود الموجب وعدمه فاما ان يكون
تلك الماهية لما هي هي موجبة للوجود فيكون هو الواجب لذاته او للعدم فيكون هو
الممتنع لذاته او لا توجب لا الوجود والعدم فيكون هو الممكن لذاته فهذا الكلام
مضبوط معقول فان قيل القول بالامكان باطل ويدل عليه وجوه الاول ان
الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما فان كان موجودا فهو
حال وجوده لا يقبل العدم واذا لم يقبل العدم لم يحصل امكان الوجود والعدم
وان كان معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود فوجب ان لا يحصل امكان العدم
والوجود فاذا امتنع خلو الماهية عن الوجود والعدم وثبت ان كل واحد منهما

مانع

مانع عن الامكان ثبت ان القول بالامكان محال الثاني ان سبب الوجود اما
ان يكون موجودا او غير فان كان سبب الوجود موجودا كان
وجود المسبب واجبا ولا شي من الواجب بممكن وان كان سبب الوجود معدوما
كان وجود المسبب ممتنعا ولا شي من الممتنع بممكن واذا امتنع الخلو عن وجود
سبب الوجود وعن عدمه وكان كل واحد منهما مانعا من الامكان لزم ان يكون
القول بامكان الوجود موجودا الامكان محالا الثالث ان الشي انما يصدق عليه انه ممكن الوجود
والعدم لو لم يمتنع تقرره مع العدم الا ان تجويز هذا يقتضي تجويز كون الماهية
متقررة مع العدم وذلك يوجب القول بان المعدوم شي وانه باطل الرابع ان
وجود السواد اما ان يكون نفس كونه سوادا او اما ان يكون مغايرا له فان
كان الحق هو الاول كان قولنا السواد يمكن ان موجودا او يمكن ان يكون
معدوما جاريا مجرى قولنا السواد يمكن ان يكون سوادا او يمكن ان لا يكون
سوادا او هو محال وان كان الحق هو الثاني كان المحكوم عليه بالامكان اما الماهية
او الوجود او شي ثالث فان كان الاول عاد الكلام المذكور وهو انه يصير
تقدير الكلام ان الماهية يمكن ان يصير لا ماهية وان كان الثاني عاد الكلام المذكور
وهو انه يصير تقدير الكلام ان الوجود يمكن ان لا يكون وجودا وان كان الثالث
فذلك الشي اما ان يكون وجوده نفس ماهيته او مغايرا لها وحينئذ يعود السوال
المذكور الخامس وهو ان الشي لو كان ممكنا لكان ذلك الامكان اما ان يكون
عدما محضا ونفيا صرفا واما ان يكون امرا موجودا والاول باطل لانه فرق بين
ان يقال الامكان عدم محض ونفي صرف والثاني باطل لوجوه احدها ان ذلك
الامكان صفة للممكن ومفتقرة اليه وكل ما كان كذلك فهو ممكن فيكون امكا

زايدًا عليه ولزم التسلسل وهو محال وثانيها ان ثبوت الامكان للممكن ضروري
فلو كان الامكان صفة موجودة لكان قيام تلك الصفة الموجودة بتلك الماهية
ضروريًا لذاته وكون المحل موجودًا شرط لقيام الصفة الموجودة به لامتناع قيام الصفة
الموجودة بالمحل المعدوم وما كان شرطًا للواجب بذاته اولى ان يكون واجبًا
لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال وثالثها ان الامكان
لو كان امرا موجودا لكان ممكن الوجود لذاته فحينئذ لا يكون الممكن لذاته
موجودًا واحدًا بل موجودين ثم يكون كل واحد منهما ممكنا لذاته فيكون كل
واحد منهما لا يكون شيئًا بل شيئين وبهذا الطريق يصير ذلك الشي الواحد اربعة
اشيا وكذا القول في كل واحد منها فيلزم ان لا يكون الشي الواحد شيئًا واحدًا
بل اشيا غير متناهية هذا خلف والجواب عن السؤالين الاولين من وجهين الاول
وهو ان اعتبار ماهية الشي من حيث هي هي غير واعتبار ماهيته مع الوجود او العدم
ومع وجود السبب او مع عدمه غير ونحن نسلم ان اعتبار ماهيته مع الوجود
اقتضى الوجوب ومع العدم يقتضي الامتناع اما اعتبار الماهية من حيث انها
هي لا يقتضي الوجوب ولا الامتناع وذلك هو الامكان وهذا الجواب
انما يصح مع القول بان الوجود غير الماهية والثاني ان اثبات الامكان بالنسبة
الى الحال محال اما اثبات الامكان بالنسبة الى زمان الاستقبال لم قلتم
انه محال مثل ان تقول هذا الشي الذي هو موجود في الحال يمكن ان يصير معدوما
في الزمان المستقبل لا يقال قول القايل هذا الشي الذي هو موجود في الحال
يمكن ان لا يبقى بعد ذلك له احتمالان احدهما ان يكون المراد هو ان الشي
حال حصوله في الحال يمكن ان يتغير في الاستقبال والثاني انه اذا جا الاستقبال

فانه

فانه يمكن ان يعبر هذا الشي في ذلك الاستقبال اما الاحتمال فباطل لان
التغير في الاستقبال [illegible] لحصول الاستقبال الذي هو ممتنع الحصول
في الحال والموقوف على المحال محال فكان قولنا انه في الحال يمكن ان يعبر في
الاستقبال امرا محالا والمحال لا يكون ممكنا واما الاحتمال الثاني فباطل ايضا
لان الاستقبال اذا حضر صار حالا وحينئذ يعود السوال المذكور على اثبات الامكان
في الحال لانا نقول ان علمنا بان هذا الانسان الجالس يمكن ان يقوم من مكانه علم بديهي
وما ذكرتم قدح في هذا البديهي فلا يلتفت اليه وبهذا الجواب يندفع بقية
الاسولة المسئلة الرابعة في انه لا يجوز وجود موجودين يكون كل واحد منهما واجبا
لذاته ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الاخر قال الشيخ
كل ما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة الزمان فليس ذاته بذاته
بلا شرط غيره واجبا فاذن انه بذاته ممكن قال المفسر الواجب لذاته
هو الذي يكون حقيقته كافية في وجوده والذي يتوقف على غيره هو الذي
لا يكون حقيقته كافية في وجوده فالجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين المسئلة
الخامسة في ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مبرا في حقيقته عن جميع
جهات التركيب قال الشيخ كل ما له جزء معنوي كاجزاء الحد او قوامي كالمادة و
الصورة او كمي كالعشرة وما هو ثلثه او ربع فوجوده بشرط جزئه وجزؤه
غيره فليس واجب الوجود بذاته فهو ممكن الوجود بذاته قال المفسر كل مركب
من امرين فصاعدا فانه محتاج في وجوده الى وجود جزئه وجزؤه غيره وكل
مركب فهو محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته ولا شي من الممكن لذاته بواجب لذاته فلا شي
من المركب في ذاته بواجب لذاته المسئلة السادسة في بيان ان كل ممكن فلا بد له

من سبب قال الشيخ كل ممكن الوجود بذاته لا تخلو في وجوده اما ان يكون
عن ذاته او عن غيره او لا عن ذاته او لا عن غيره. ما ليس له وجود لا عن ذاته ولا
عن غيره فليس له وجود وليس لممكن الوجود لذاته وجود عن ذاته والا لوجب
ذاته عن ذاته فاذن وجوده عن غيره قال المفسر حاصل هذا الكلام انه ادعى
ان الممكن لذاته لا بد له من سبب ولم يزد على هذا القدر البتة فلنبين ان
الكلام الذي ذكر لا فائدة فيه اما قوله كل ممكن الوجود بذاته اما ان يكون وجوده
عن ذاته او عن غيره او لا عن ذاته ولا عن غيره فنقول هذا التقسيم غير صحيح لان
ممكن الوجود مفسر بانه الذي لا يكون وجوده من ذاته فعلى هذا يكون قوله
ممكن الوجود بذاته اما ان يكون وجوده من ذاته او من غيره جاريا مجرى قول من
يقول الذي لا يكون وجوده من ذاته او من غيره ومعلوم ان هذا الكلام سفه
وباطل بل الواجب ان يقال ممكن الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته
وكل ما لا يكون وجوده من ذاته فاما ان يكون وجوده من غيره او لا يكون من غيره
فان كان وجوده من غيره فهو المطلوب وان كان لا من ذاته ولا من غيره فالشيخ
لم يذكر في ابطال هذا القسم الا قوله وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره
فليس له وجود ومعلوم ان هذا ليس دليلا على ابطال هذا القسم بل هذا اعادة لعين
الدعوى فلا يكون في ذكره فائدة البتة فقد ظهر انه لم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الفتوى
بان الممكن لا بد له من موثر فاذا كان حاصل هذا الكلام هذا القدر فما الفائدة
في ذكر تلك التقسيمات الكثيرة والترديدات الطويلة لا سيما في مثل هذا الكتاب
المختصر وجمهور العقلاء اتفقوا على ان الممكن لا بد له من مرجح ثم اختلفوا فمنهم من
قال العلم بافتقار الممكن الى المرجح علم بديهي ومنهم من قال علم استدلالي اما الاولون

فقالوا

فقالوا متى استحضرنا في عقولنا ان الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية سيان قضى
العقل بانه لا رجحان لاحدهما على الاخر الا بسبب منفصل واما القائلون بانه
استدلالي فقد احتج بعضهم عليه بان قال الممكن هو الذي يستوي طرفاه فلو كان
احدهما راجحا على الاخر لكان حصول هذا الرجحان مناقضا لذلك الاستواء انه
يوجب الجمع بين النقيضين وهذا الكلام ضعيف لان المراد من قولنا الممكن هو الذي
يستوي طرفاه هو ان ماهيته لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم وهذا انما يناقضه
لو قلنا ان ماهيته تقتضي احد هذين الطرفين فاما ان يقال ان احد هذين الامرين يترجح
لا لذاته ولا لسبب منفصل بل لا لامر اصلا فهذا لا يناقض الكلام الاول
والاقوى عندي ان يقال الممكن لما لم يحصل لاحد طرفيه رجحان على الاخر فانه لا يوجد
محل هذا الرجحان اما ان يكون هو ذلك الممكن او غيره والاول باطل لان
هذا الرجحان لما حدث بعد ان لم يكن كانت صفة موجودة فلو كان محل حدوثه
هو هذا الممكن مع انا فرضنا ان حصول هذا الرجحان سابق على حصول الوجود
فحينئذ يلزم ان يكون حلول الصفة الموجودة فيه سابقا على صيرورته موجودا
في نفسه وذلك محال ولما بطل هذا وجب ان يكون محل ذلك الرجحان هو غيره
ويجب ان يكون ذلك الغير شيئا متى حصل منه ذلك الرجحان حصل وجود هذا
الممكن ولا معنى للموثر الا ذلك ولنا في هذا المقام ابحاث غامضة عميقة ذكرناها
في كتابنا المسمى بالملخص والبحث المسئلة السابعة في بيان ان الممكن ما لم يجب صدوره
عن سببه فانه لا يوجد قال الشيخ وجوده عن غيره معنى غير وجوده في نفسه لان
وجوده في نفسه غير مضاف وعن غيره مضاف واذا كان وجوده عن غيره ممكنا
ايضا ولم يجب احتاج وجوده عن غيره الى غيره فتسلسل الى غير نهاية وسنوضح بطلان

هذا في العلل فاذن يجب ان يجب وجوده عن غيره فاذن الممكن بذاته ما لم يجب وجوده
عن غيره لم يوجد فاذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجبا فيكون بالنظر الى نفسه
ممكنا وباعتبار غيره واجبا قال المفسر اعلم ان وجوده في نفسه غير
اعتبار صدوره عن غيره والدليل عليه ان وجوده في نفسه غير مقول بالقياس
الى غيره وصدوره عن غيره مقول بالقياس الى غيره وايضا فيمكننا ان نعقل وجوده
في نفسه حال الغفلة عن صدوره عن غيره وايضا فانا نحكم على ذلك الوجود بانه
صدر عن غيره والموضوع غير المحمول فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان وجوده في نفسه
غير صدوره عن غيره ثم اما في المسئلة المتقدمة فبينا انه اذا كان هو في نفسه ممكن
الوجود فلا بد له من سبب فالان يدعي انه متى كان صدوره عن غيره ممكنا فلا
بد له من سبب اخر وان الممكن ما لم يكن صدوره عن السبب واجبا فانه لا يوجد
البتة والدليل على صحة هذه الدعوى ان صدوره عن غيره ان كان ممكنا وجب
افتقاره الى سبب اخر لما بينا ان كل ممكن فلا بد له من سبب فان قيل لم لا يجوز ان
يقال الشي الذي استوى طرفاه بالنسبة اليه فانه لا يترجح وجوده احد طرفيه على الاخر
الا لمرجح اما اذا وجد سببه فانه لاجل حضور ذلك السبب يترجح وجوده على عدمه الا انه
لا ينتهي ذلك الرجحان الى الوجوب المانع من النقيض ولاجل انه لم ينته الى الوجوب
نقول انه ممكن ولاجل انه حصل اصل الرجحان نقول انه يستغني عن السبب قلنا انه متى
حصل الرجحان وجب ان يحصل الوجوب لانه حال حصول الاستوا كان الرجحان محالا
فاذا صار احد الطرفين راجحا صار الطرف الاخر مرجوحا ولما كان الرجحان حال حصول
الاستوا محالا كان الراجح واجبا لانه لا خروج عن النقيضين وللنافي بهذا الموضع
وجوه دقيقة غامضة ذكرناها في كتاب الجبر والقدر وعبارة الكتاب غنية عن الشرح

الفصل

الفصل السابع في الكلي والجزئي وفيه مسائل الاولى في ان الكلي لا وجود له
في الاعيان قال الشيخ الكلي لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الاعيان
والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارنة للاضداد والاضداد انما
تمنع اقترانها لا لاجل وحدة الاعتبار بل لاجل وحدة الموضوع فانه لو كانت
الاضداد تجتمع لكان اعتبار البيض مع احدهما غير اعتباره مع الثاني فكان
يكون من حيث هو اسود لم تجتمع معه من حيث هو ابيض بل افترق ومع ذلك
فاجتماعهما مستحيل لانه ليس يجوز ان يكون الواحد موصوفا بهما لا لشيء اخر
وكيف يتصور حيوان بعينه هو ذو رجلين وغير ذي رجلين ووحدانيتهما وجد
واحدة في العدد فلا يكون واحدا بالذات قال المفسر الانسان المشترك فيه
بين اشخاص الناس لا يجوز ان يكون انسانا واحدا بالعدد موجودا
في الخارج والدليل عليه ان زيدا موصوف بالعلم وعمرا موصوف بالجهل
فلو كان المعنى المشترك فيه بين الانسان شخصا واحدا في الاعيان لزم كون
الشخص الواحد موصوفا بالصفات المتضادة وانه محال فان قيل الانسان المشترك
فيه وان كان شخصا واحدا في الاعيان الا انه متى اخذ ذلك الشخص مع
اعراض مخصوصة ولواحق مخصوصة كان عبارة عن زيد ومتى مع اعراض اخرى
ولواحق اخرى كان عبارة عن عمرو واحد المجموعين مغاير للمجموع الثاني فلم يلزم من قيام
العلم باحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثاني اجتماع الضدين والجواب انه لا نزاع
في ان الذات الواحدة اذا اخذت مع صفة ثم انها بعينها تؤخذ مع صفة
اخرى فان احد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثاني الا انا نقول ان هذا القدر من
التغاير لا يمنع من كون الاضداد متنافية متعاندة الا ترى ان الذات الواحدة

بالعدد موجودا واحدا

اذا قام بها السواد والبياض فان تلك الذات ماخوذه مع السواد مغايره لتلك
الذات ماخوذه مع البياض فلو كان بهذا القدر من التغاير مانعا من حصول
التنافي بين الاضداد لوجب ان لا يحصل التنافي بين الاضداد اصلا وحيث
حصل علمنا ان بهذا القدر من التغاير لا يمنع من تنافي الاضداد وانه متى كان
المحل واحدا كانت المنافاه بين الاضداد حاصله وعلى بهذا التقدير فانه
يندفع بهذا السوال ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله الكلي لا وجود له من
حيث هو واحد مشترك فيه في الاعيان فهذا هو الدعوى واما قوله والا لكانت
انسانيه واحده بعينها مقارنه للاضداد فهذا هو الدليل الذي ذكرناه واما قوله
والاضداد انما يمتنع اجتماعها لا لاجل وحده الاعتبار بل لاجل وحده الموضوع
فالمراد منه الجواب عن السوال المذكور قال السايل اذا قال تلك الذات ماخوذه
مع خواص واعراض اخرى فهاهنا وان حصلت الوحده بحسب الذات لكنه حصل
التغاير بسبب الاعتبار فلم لا يجوز ان يكفي هذا القدر من التغاير في ان لا ينافي الاضداد
فاجاب عنه بان قال الاضداد انما يمتنع اجتماعها لا لاجل وحده الاعتبار بل
لاجل وحده الذات والموضوع ثم احتج على ان المانع من اجتماع الاضداد ليس
هو وحده الاعتبار بان قال فانه لو كانت الاضداد تجتمع لكان اعتبار الشي
مع احدهما غير اعتباره مع الثاني ومعناه انا لو قدرنا اجتماع السواد والبياض
لكانت الذات الماخوذه مع السواد مغايره لتلك الذات حال ما كانت ماخوذه
مع البياض ثم انا نعلم بالضروره انه مع حصول التغاير من هذا الوجه فان اجتماع
الاضداد محال فعلمنا ان امتناع المقارنه انما كان لاجل ان الشي الواحد لا يجوز ان
يكون موصوفا بالاضداد معا فثبت ان المانع من هذه المقارنه هو وحده

الذات

الذات لا وحدة الا اعتبار ثم انه زاد هذا الكلام تاكيداً فقال وكيف يتصور
حيوان هو بعينه ذو رجلين وعديم رجلين ووحدتان هما وحدة بالعدد ولما
ذكر هذه الوجوه اتبعها بالنتيجة فقال فلا يكون واحداً بالذات اى فلا
يكون الكلى المشترك فيه واحداً بالذات شخصاً معيناً فى الاعيان المسئلة
الثانية فى بيان ان الشى كيف يكون كلياً مشتركاً فيه فى الاذهان قال الشيخ
فالكلى انما هو واحد بحسب الحد موجود الحد فى النفس بان يكون معنى معقول
واحد العدد ومن حيث هو فى نفسه له اضافات كثيرة الى امور كثيرة من
خارج ليس هو اولى بان يطابق بعضها دون بعض ومعنى المطابقة ان يكون
لو كان هو معنى فى اى مادة كانت لكانت ذلك الجزئى او اى واحد منها
سبق الى الذهن قبل الآخر اثر هذا الاثر فى النفس قال المفسر لما بين الشيخ
ان الكلى لا يجوز ان يكون موجوداً فى الاعيان اشتغل ببيان ان الموجود فى
الاذهان كيف يكون كليا فان قيل قائل ان يقول الصورة الموجودة فى الاذهان
عرض شخص قائم بنفس بعينه والشخص لا يكون كلياً ولا مشتركاً فيه فالكلام الذى
ذكرتموه فى الاعيان عائد عليكم فى الاذهان بل نقول ان من الناس من يقول
القول باثبات الكلى باطل ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الكلى اما ان يكون
موجوداً او معدوماً والقسمان باطلان فيبطل القول بالكلى انما قلنا انه يمتنع
ان يكون موجوداً لان كل ما كان موجوداً فله تعين وتشخص وكل ما كان كذلك
امتنع ان يكون كليا لا يقال لم قلتم ان الموجود فى الاذهان له تعين وتشخص لا
نا نقول قد ذكرنا ان الموجود فى الاذهان موجود فى الاعيان لان الموجود فى
الذهن صورة جزئية شخصية حالة فى نفس جزئية فلا يختلف الكلام الذى

ذكرناه سواء سميتموه بانه موجود في الاذهان او في الاعيان وانما قلنا انه يمتنع
ان يكون معدوماً لان المعدوم نفي محض وعدم صرف فيمتنع كونه جزءاً لهذه
الماهية الموجودة او يكون صفة من صفاتها الثاني ان الكلي اما ان يكون موجوداً
في الاعيان او في الاذهان والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم تقريره
في الفصل المتقدم واما الثاني فلان الموجود في الاذهان صورة شخصية قائمة
بنفس شخصية والموجودات في الاعيان قد كانت موجودة قبل حدوث
هذه الصورة في هذه النفس وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة
عن هذه النفس وما كان كذلك فانه يمتنع كونها مقومة لماهية هذه الاشخاص
الموجودة في الخارج والعلم به ضروري الثالث لو كانت الانسانية كلية لكان
النعت زائداً على الماهية وذلك محال لان النعت من حيث انه نعت يكون ايضاً
ماهية كلية وكان يجب افتقاره الى نعت اخر ولزم التسلسل وهاهنا وجوه كثيرة
في الاشكالات ذكرناها في الكتاب الكبير المسمى بالهدى اذا عرفت هذا فنقول
ان الشيخ شرع في هذا الموضع في بيان ان الصورة الذهنية كيف يكون كلية
وذكر فيه وجهين الاول ان المراد من كون تلك الصورة كلية كونها مطابقة لجميع
هذه الاشخاص ومعنى هذه المطابقة ان هذه الصورة لو كانت هي بعينها
في اي مادة كانت لكان ذلك الجزئي ولقائل ان يقول الاشكال عليه من وجهين
الاول هذه الصورة الحالة في هذه النفس الجزئية عرض معين حال في نفس معينة
وحصول هذا العرض بعينه في الخارج مقارناً للمواد الجزئية محال لان الانتقال
على الاعراض محال في العقول فهذه الصورة المعينة يمتنع كونها كلية مشتركاً فيها
بين الاشخاص واذا ثبت هذا عاد السؤال المذكور وهو ان هذا الذي جعلتم

يكون

بكونه كليا ان كان موجودا في الاعيان فهو شخص معين فلا يكون كليا وان كان
موجودا في الاذهان فهو ايضا شخص معين من الاعراض فلا يكون كليا فاين هذا
الكلي الثاني ان هذه الاشخاص كانت موجودة في الاعيان قبل حدوث
هذه الصورة وستبقى موجودة في الاعيان بعد زوالها وما كان كذلك
كيف يمكن ان يقال انه جزء من ماهية هذه الموجودات العينية لا يقال انا
لا نقول ان تلك الصورة بعينها توجد في الاعيان بل نقول ان تلك الصورة
الشخصية اذا حذف عنها عوارضها ومشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث
هي هي فتلك الماهية هي الكلية لانا نقول اذا قنعتم بهذا القدر فلم لا تقولون
ان الشخص الموجود في الاعيان كلي بمعنى انه لو حذف عنه اعراضه ومشخصاته لكان
الباقي امرا كليا الوجه الثاني في بيان كون تلك الصورة كلية هو ان اي واحد
من الاشخاص الموجودة في الاعيان لو سبق الى العقل وقبل الذهن منه معنى الانسانية
لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاصل في النفس ولقائل ان يقول هذا الكلام انما
يستقيم لو صح ان الحاصل في النفس هو ماهية الانسان فقط وهذا محال لان
الحاصل في النفس عرض مشخص حال في نفس مشخصة وذلك العرض له لواحق كثيرة
فان اخذ هذا العرض من حيث انه هو لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص الخارجية وان
اخذ هذا العرض بشرط ان يحذف عنه عوارضه ومشخصاته فلم لا يعقل مثله في الشخص
الخارجي حتى يقال بان الكلي هو الموجود الخارجي فثبت ان الذي قالوه مشكل
المسئلة الثالثة في بيان تميز الماهية عن لواحقها قال الشيخ وهذه الطبيعة
اذا وجدت في الخارج وجدت كثيرة فهذه الكثرة اما ان يكون لكونها تلك
الطبيعة او لا لكونها تلك الطبيعة فلو كان لاجل تلك الطبيعة وجب ان يكون

كل واحد غير نفسه ولزم ان يحصل الكثرة في كل شخص اذ كان لانما هو كثير لانه انسان
فاذن الكثرة يعرض له بسبب ولو كان في كل واحد منهما انه تلك الطبيعة وانه
معنى واحد اولم يلزم احدهما الاخر لما كانت تلك الطبيعة الا هو بعينه قال المفسر
ان معنى الانسانية حاصل في الاشخاص الكثيرة ومعنى الانسانية حاصل ايضا في
هذا الشخص الواحد فثبت انه حصل مسمى الانسانية في الكثرة منفكا عن الوحدة
وفي الواحد منفكا عن الكثرة وعلمنا ان معنى الانسانية مغاير لمعنى الوحدة و
الكثرة وغير مستلزم من حيث انه هو للوحدة بعينها وللكثرة بعينها فالانسانية من
حيث انها انسانية ليست الا انها انسانية فاذا قيل الانسانية من حيث هي هي
واحدة او كثيرة قلنا ان اردت به ان مفهوم كونها انسانية اهو بعينه مفهوم الكثرة
او الوحدة فنقول ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين فيكون ذلك المفهوم
من حيث انه هو لا واحد ولا كثير وان اردت به ان ذلك المفهوم هل ينفك
عن الوحدة والكثرة فنقول ذلك محال بل لابد وان يحصل معه اما الوحدة واما
الكثرة ويكون اتصاف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى مسمى الانسانية
بسبب منفصل قال الشيخ وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل المعنى الجنسي
بالفعل الا وقد صار نوعا وانما صار نوعا لزيادة اقترنت به ليس لذاته وتلك
الزيادة شرط زائد وجودي او عدمي قال المفسر لما بين ان الانسان من حيث
انه انسان مفهوم مغاير للوحدة والكثرة والتعين والاشتراك صار حاصل هذا
الكلام ان تعين الشخص المعين امر زائد على ماهيته وان ذلك الزائد انما اتصاف
الى تلك الماهية بسبب منفصل فقال ها هنا وهذا المعنى في الجنس اظهر وذلك لانا
قلنا الطبيعة النوعية امر مشترك فيما بين الاشخاص المختلفة فلزم ان يكون تلك الطبيعة مغايرة

بعض

لتعين كل شخص بكذا اذا ثبت هذا فنقول الطبيعة الجنسية امر مشترك فيها بين الانواع المختلفة فيلزم ان
تكون تلك الطبيعة مغايرة للامر الذي به يمتاز كل نوع عن النوع الاخر وانما حكم
بان هذا المعنى في الجنس اظهر وذلك لان القول بان تعين كل متعين زائد على ماهيته
فيه سؤالات صعبة واما القول بان الفصل الذي به يمتاز احد النوعين عن الاخر لا
بد وان يكون زائدا على الطبيعة الجنسية التي تشاركت الانواع فيها امر معلوم بالبديهة
وليس فيها شيء من تلك السؤالات الصعبة فلهذا السبب قال وهذا المعنى في الجنس
اظهر اذا عرفت هذا فنقول هاهنا بحثان الاول ان المعنى الذي به يمتاز احد النوعين
عن الاخر يحتمل في اول العقل ان يكون امرا وجوديا وان يكون عدميا الا ان
البحث المستقصى دل على انه يمتنع كونه عدميا لان الفصل جزء من ماهية النوع
والعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود البحث الثاني وهو ان الطبيعة الجنسية
اذا كانت لذاتها او لشيء من لوازم ذاتها تقتضي ذلك الفصل المعين فحينئذ لا
يحصل ذلك الجنس الا في ذلك النوع وذلك يقدح في كونه جنسا وان لم تكن
تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين لا لذاتها ولا لشيء من لوازم ذاتها
فحينئذ تكون تلك الطبيعة غنية عن هذا الفصل فيكون اتصاف هذا الفصل اليه
انضمافا لا على سبيل الوجوب بل يكون جائز الزوال وذلك يقتضي جواز ان يجعل
ذات الانسان حمارا او بالعكس وانه فاسد والجواب عنه ان نقول الفصول
المقومة للانواع المختلفة ماهيات مختلفة والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في
لازم واحد فالناطقية توجب الحيوانية والصاهلية توجب حيوانية اخرى وعلى
هذا التقدير فانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقية وانفكاك حيوانية الفرس
عن الصاهلية المسئلة الرابعة في الاشارة الى شيء من احكام الفصل قال الشيخ ومن

شرط هذه الزيادة ان لا يكون داخلة في ماهية العام الجنسي والا لكان مشتركا
فيهما بل يجب ان يكون زائدا عليها نعم قد يدخل في حصص انيته واعلم ان الفصل
لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس ويدخل في انية احد الانواع قال المفسر المراد من
هذا الكلام ذكر بعض احكام الفصل فالحكم الاول ان الفصل لا يجوز ان يكون داخلا
في ماهية الجنس والدليل عليه ان الجنس تمام ماهية المشاركة بين الانواع والفصل تمام ماهية
المباينة بين تلك الانواع وتمام ماهية المشاركة مغاير لتمام ماهية المباينة ويكون
كل واحد منهما خارجا عن ماهية الاخرى وبعبارة اخرى كل ماهية يشترك فيها
كثيرون فكل واحد من اجزاء قوام تلك الماهية يكون مشتركا فيه بين الكثيرين فلو كان
الفصل جزءا من ماهية الجنس لزم من كون الجنس مشتركا فيه بين تلك الانواع كون
ذلك الفصل مشتركا بينها ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا هذا خلف الحكم
الثاني ان الفصل قد يدخل في انية الجنس وتقريره انا بينا ان الفصل لا بد وان يكون
موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس ومعناه ان الناطق لا بد وان يكون علة
للحيوانية التي هي حصة الانسان واذا كان كذلك كان سببا لوجود تلك
الحصة وهذا هو المراد من قوله ان الفصل قد يدخل في انية الجنس الحكم الثالث ان
الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس المطلقة فليست الا التقسيم فان الناطق يقسم
الحيوان الى الانسان والى غيره واما نسبته الى طبيعة الجنس المخصوصة وهي الحصة المعينة
فهي يكون الفصل سببا لوجود تلك الحصة ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الحصة
واما نسبته الى النوع فهو انه جزء من اجزاء ماهيته لان الانسان لا معنى له
الا المجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية فيكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية
هذا المجموع وايضا فهو سبب لوجود النوع لان الفصل جار مجرى الصورة والصورة

الى

هي الجزء الذي يلزم من وجوده وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة و
تلك الصورة اذا عرفت هذا فقوله الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس
فهو حق لانا قد دللنا على انه خارج من ماهية الجنس سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق
او الحصة المعينة وقوله ويدخل في ماهية احد الانواع فالمراد ما ذكرنا ان الفصل سبب
لوجود النوع المعين وانما قال احد الانواع لان الفصل المعين لا يقوم الا النوع
الواحد الفصل الثامن من الالهيات وفيه مسائل الاولى في اثبات
واجب الوجود الدليل عليه ان هذا العالم الجسماني ممكن بحسب مجموعه وبحسب
كل واحد من اجزائه وكل ممكن فلا بد له من موثر فكل جسم فله موثر ثم ذلك الموثر
ان كان ممكنا كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم اما الدور وهو باطل او
التسلسل وهو ايضا باطل بالدليل الذي ذكرناه في بيان ان كل عدد له ترتيب
في الطبع فدخول ما لا نهاية له فيه محال او الانتهاء الى واجب الوجود وهو المطلوب
هذا هو التركيب اصل الدليل قال الشارح قد صح ان كل جسم منقسم بالمقدار
او بالقوى او بالمعنى فوجوده غير واجب قال المفسر كل جسم فهو مركب ولا شيء
من واجب الوجود بمركب فلا شيء من الجسم بواجب الوجود اما ان كل جسم فهو مركب
فبيانه من وجوه الاول انه مركب بحسب المقدار فانا بينا في مسئلة نفي الجوهر الفرد
ان كل جسم فهو قابل للقسمة الى غير النهاية فعلى هذا لا متحيز الا وهو منقسم مركب والثاني
اما بينا في مسئلة الهيولى والصورة ان كل جسم فانه مركب من الهيولى والصورة
والثالث ان كل جسم ففيه قوى توجب الوضع الخاص والموضع الخاص والشكل
الخاص والكيفية الخاصة فكل جسم ففيه تركيب ولقائل ان يقول هذا الوجه
ليس يقوى لان التركيب الحاصل بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب